

# الفعل الاجتماعي

دراسة تحليلية من منظور إسلامي



عقيل نوري محمد

٢٠٠٢





# الفعل الاجتماعي

دراسة تحليلية من منظور إسلامي

عقيل نوري محمد

الطبعة الأولى

2016م / 1437هـ



دار الإقبال للنشر  
والطباعة

المملكة الأردنية الهاشمية  
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية  
(2015/8/3877)

211

محمد، عقيل نوري  
الضلع الاجتماعي دراسة تحليلية من منظور إسلامي، عقيل نوري محمد، عمان، دار  
الكندي للنشر والتوزيع، 2015  
( ) ص.  
ر.ا. : 2015/8/3877  
الواصفات: /الثقافة الإسلامية// المجتمع// الإسلام/

♦ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة  
المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

جميع الحقوق محفوظة

Copyright  
All rights reserved

الطبعة الأولى

2016 م / 1437 هـ

يحظر نشر أو ترجمة هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزين مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله  
على أي وجه، أو بأي طريقة، سواء أكانت إلكترونية أم ميكانيكية، أو بالتصوير، أو بالتسجيل، أو  
بأي طريقة أخرى، إلا بموافقة الناشر الخطية، وخلاف ذلك يعرض لطائلة المسؤولية.

No part of this book may be published, translated, stored in a retrieval system, or  
transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including  
photocopying, recording or using any other form without acquiring the written approval  
from the publisher. Otherwise, the infractor shall be subject to the penalty of law.



عمان - وسط البلد - تماس ، 4640597 8 962+  
ص.ب 184248 عمان 11118 الأردن  
dar\_alkindi@yahoo.com

ISBN: 978-9957-599-36-2

الأهلَاء

إلى  
اللّٰذِينَ  
غادراني وحيداً  
دونـما وداع  
أبي ... أمي ...  
رحمكمـا الله



## «الفهرس التفصيلي»

| الصفحة | الموضوع                                       |
|--------|---|
| ١٣     | اولاً : الفصل الأول/                          |
| ١٥     | «قراءة جديدة لمفاهيم ذات أهمية»               |
| ١٥     | ١- الدين .....                                |
| ٢٠     | ٢- الايمان و الاسلام .....                    |
| ٢٣     | ٣- القرآن .....                               |
| ٢٦     | ٤- الفعل الاجتماعي .....                      |
| ٢٦     | أ- الفعل الاجتماعي من وجهة نظر غربية .....    |
| ٣٦     | ب- الفعل الانساني في الفكر الاسلامي .....     |
| ٤٩     | ثانياً: الفصل الثاني/                         |
| ٥١     | ((المستويات القرآنية للفعل)) .....            |
| ٥٢     | ١- الله والفعل الإلهي .....                   |
| ٥٩     | ٢- الملائكة والفعل الملائكي .....             |
| ٦١     | ٣- الانبياء وفعل الانبياء .....               |
| ٦٢     | أ- وسيلة أثبات النبوه .....                   |
| ٦٣     | ب- ذات الأنبياء .....                         |
| ٦٤     | ج- دور النبي .....                            |
| ٦٧     | د- الدور المحمدي .....                        |
| ٦٧     | الاولياء وفعل الاولياء .....                  |
| ٦٨     | أ- معنى الولاية والولي .....                  |
| ٦٩     | ب- صفات الولي .....                           |
|        | ج- طبيعة الارتباط بين الفعل النبوي وفعل الولي |
| ٦٩     | وارتباط الاخير بالفعل الانساني .....          |
| ٧١     | اجتماعية القرآن .....                         |
| ٧٤     | نحو التوليف بين الفعلين القرآني والاجتماعي    |



|     |  |
|-----|--|
| ٨١  | ثالثاً: الفصل الثالث/                                    |
| ٨١  | (الفعل القرآني الاجتماعي) .....                          |
| ٨١  | تمهيد .....  |
| ٨٢  | اولاً: بنية الفعل القرآني الاجتماعي .....                |
| ٨٢  | ١- القيم .....   |
| ٨٥  | ٢- المعايير .....  |
| ٨٧  | أ- الايمان .....   |
| ٨٩  | ب- العمل الصالح .....                                    |
| ١٠٦ | ٣- التنظيم .....   |
| ١١٤ | ٤- الممكنات او التسهيلات الموقفية .....                  |
| ١١٨ | ثانياً: كيف نفهم الفعل القرآني الاجتماعي بارسونيا؟ ..... |
| ١٢٠ | ثالثاً: القصدية والمسؤولية في الفعل القرآني والاجتماعي   |
| ١٢٩ | رابعاً: -الفصل الرابع/                                   |
| ١٣١ | (المؤثرات في الفعل الاجتماعي القرآني).                   |
| ١٣١ | تمهيد .....  |
| ١٣٢ | اولاً: بناء فرويد للشخصية الانسانية .....                |
| ١٣٦ | ثانياً: كيف نفهم فرويد نسوسولوجياً؟ .....                |
| ١٣٨ | ثالثاً: النفس الانسانية كما يصورها القرآن .....          |
|     | رابعاً: نحو التوليف بين فكرة بناء النفس                  |
| ١٤٤ | الانسانية قرآنيًا- فرويدياً .....                        |
| ١٥٢ | خامساً: مثل قرآني عن تصارع الدافع مع الثقافة .....       |
| ١٥٣ | سادساً: مثل قرآني عن صراع الادوار .....                  |
| ١٥٤ | سابعاً: التوبة واعادة بناء الفعل القرآني الاجتماعي ..... |



## المقدمة:

منذ فترة الثمانيات ازداد الاهتمام باقامة علم اجتماع اسلامي او كما يطلق عليه أحياناً (علم اجتماع قرآني) الا ان كل المحاولات ظلت في اطار العموميات ولم تحاول التغلغل في صلب الظاهرة الاسلامية لغرض التعرف على اهميتها وطبيعة الأسس التي تقوم عليها لاسيما الاسس القرآنية منها، اذن فالفجوة التي ينبغي علينا سدها حالياً تتمثل في فهم حقيقى للظاهرة الاجتماعية الاسلامية في حدود قرآنية حتى نتمكن من تكوين نواة علمية لعلم اجتماع اسلامي مستفيدين من التطور الحاصل في علم الاجتماع، ولاسيما مايتعلق منه بفهم الظاهرة الاجتماعية.

ولقد اخترنا البدء من النقطة الاساسية والجوهرية في علم الاجتماع وهى الفعل (SOCIAL ACTION)، فعلم الاجتماع هو العلم الذي يحاول ان يقدم تفسيراً سببياً لمسار الفعل الاجتماعي ونتائجه سواء كان ذلك على الصعيد الذاتي ام الموضوعي.

أقتضى هذا التوجه ان نوضح صورة الفعل الاجتماعي وان نشرح الكيفية التي يمكن بواسطتها وضع تصورات ناضجة لهذا الفعل بالاستناد الى النصوص القرآنية، مما ولذلك قمنا بمراجعتها جيداً للخروج منها بحصيلة يمكن الاستناد اليها في رسم الفعل الاجتماعي الا ان المشكلة التي واجهتنا هى تحليل النصوص القرآنية وبخاصة ان معظم التفاسير المتوافرة تتعامل مع النص القرآني في أساليب بعيدة عن التوجه الاجتماعي وفي مجال الفعل ذاته وهذا ما جعلنا نلجأ الى التأويل وشحذ الخيال غير مبتعدين عن الصيغة العقلانية المقبولة.

ان أهمية هذه المحاولة تكمن في اريادها مجالات فكرية جديدة فالتعامل مع الفعل الاجتماعي ليس بالامر اليسير على الاطلاق فكيف بنا ونحن نحاول صياغته قرآنياً، ان هذا الكتاب يحاول النظر الى القرآن على أنه مركب من الآيات السوسولوجية التي تتعامل مع السلوك والظاهرة الاجتماعية من خلال منهج معين هو المنهج الالهي الذي يرسم الاطر العامة للسلوك الانساني منطلقاً من اطار «دين اجتماعي».

أحتوى هذا العمل على مجموعة من الفصول تتناول جوانب ذات أهمية في

الصياغة القرآنية للفعل الاجتماعي فكان الفصل الاول تمهيداً للفصول التي تليه وذلك بايضاحه لمجموعة من المفاهيم، هي الدين فالايان فالاسلام فالقرآن ثم الفعل الاجتماعي، وقد عولج الاخير من وجهتي نظر الاولى غربية والثانية اسلامية وكان السبب في تقديم الرؤية الغربية للفعل راجع الى اسلوبها المنهجي في تناوله مما يسهل على القارئ فهم الفعل الاجتماعي من خلال الرؤية السوسيولوجية الحديثة التي من الممكن ان نفيد منها في فهم بعض الآراء الخاصة بعلماء المسلمين ووصفهم وتحليلهم للفعل الانساني وقد تناولنا هذه المفاهيم لسببين اولهما اهميتها في مجريات الدراسة وثانيهما يتعلق بحدثة هذه المفاهيم في الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع وعلى الأخص في المجتمعات العربية والاسلامية.

اما الفصل الثاني: فكان محاولة لفهم المستويات القرآنية للفعل اى كيفية فهم الفعل بصيغته القيمية العليا وما هي الطبيعة المرتبطة لها محاولين التعرف على تأثير كل مستوي من هذه المستويات في الفكر الانساني والفعل الاجتماعي فأخذنا اولاً الفعل الاعلى قيمية وهو الفعل الألهي ومن بعده الفعل الملائكي فالفعل النبوي ففعل الاولياء محاولين التفصي عن مقدار تأثير هذه النماذج والرموز القرآنية في فعل الانسان. ومع ان القرآن يتعامل مع المستويات العليا والمثالية للفعل فإنه لم يبتعد عن الاطار الاجتماعي للفعل من خلال المحور الذي اطلقنا عليه اسم اجتماعية الفعل في القرآن تمهيداً للتوليف بين الاطار القيمي المثالي والاطار الادائي الذي بلورناه في الفصل الثالث من الكتاب عن طريق فكرة الفعل القرآني الاجتماعي الذي اطلقنا عليه هذا الاسم لأن الضبط فيه يبدأ قبل الحركة.

لقد تناولنا في هذا الفصل اعادة صياغة الفعل الاجتماعي وتوصيفه باطار قرآني متخذين من نظرية سملسر (التي سيتم شرحها في الفصل الاول) مؤشراً عاماً لفهم هذا الفعل والذي وضحت ركائزه من خلال اربع مؤشرات اساسية مصاغة قرآنياً وهي (القيم والعايير والتنظيم والممكنات الموقفية). ثم حاولنا ان نوضح هذا الفعل باطار بارسونى من خلال مؤشرات الانساق العامة للفعل وهى النسق الثقافي والنسق الاجتماعي ونسق الشخصية ونسق العضو السلوكي كما تم تناول مفهوم القصدية



والمسؤولية في هذا الفعل لان كل فعل يقاس بالقصد الذي يكمن وراءه وفي ضوءه تترتب المسؤولية على الفاعل .

في الفصل الرابع ناقشنا المؤثرات التي تضعف من اداء الفاعل المسلم لهذا الفعل وكان اول محور في المناقشة هو محور الشخصية الانسانية او كما نسميها قرآنياً (النفس الانسانية) مقارنة بين بعض افكار مدرسة التحليل النفسي الخاصة بمكونات الشخصية (آراء فرويد) وبين أفكار القرآن وأرائه في رسمه النفس الانسانية وصياغتها اذ حاولنا التوليف بين آراء الاثنين لأسيما اننا وجدنا تشابهاً كبيراً خاصة في فكرة بناء النفس الانسانية ولهذا ذهبنا الى ابراز التشابه بين هذين النمطين الفكريين في هذا المحور .

كما تناولنا في هذا الفصل مثلاً قرآنياً عن صراع الدفع والثقافة ومثلاً آخر عن صراع الادوار بوصفها مؤثرات في الفعل القرآني الاجتماعي وأنهى الفصل الرابع بالحديث عن الاسلوب الذي يتم بواسطته تصحيح مسار الفعل في حالة كسره من قبل الفاعلين وهذا الاسلوب هو التوبة .

هذا وآمل ان تكون هذه الدراسة قد وفقت في اظهار حقيقة عليمه تخدم هذا العلم الجديد (علم الاجتماع القرآني) الذي ينبغي على مجتمعات العالم الاسلامي ان تأخذ به وتعمل على تطويره من خلال العمل على اجراء الدراسات والبحوث فيه خدمة للمجتمعات الاسلامية من جهة والعمل على اثراء المعرفة النظرية لهذا العلم من جهة أخرى .





## الفصل الأول

((قراءة جديدة لمفاهيم ذات أهمية))

١ - الدين

٢ - الايمان والاسلام

٣ - القرآن

٤ - الفعل الاجتماعي

أ. الفعل الاجتماعي من وجهة نظر غربية

ب. الفعل الانساني في الفكر الاسلامي





## الفصل الأول (قراءة جديدة لمفاهيم ذات أهمية)

ان المفاهيم عبارة عن تمثيل للحقائق من خلال تجريد الواقع باستخدام رموز معينة ، ولهذا فقد عدت المفاهيم فقد عدت المفاهيم ركيزة اساسية من ركائز الدراسات العلمية الحديثة لأنها تسهم في توجيه فكر الباحث من جهة وتُسهل للقارئ مهمة الفهم من جهة ثانية ، وتزداد هذه الأهمية في الدراسات الخاصة بالعلوم الانسانية لأن مفاهيمها مازالت مرنة وبجاجة الى تحديد ، ولهذا وجدنا ان من المناسب ان نبحث في المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بالدراسة ، وتكمن أهمية المفاهيم التي سنقدم تحليلاً لها في حيويتها وتباين الآراء فيها ، هذا فضلاً عن حداثة قسم منها في ادبيات علم الاجتماع واعنى على وجه الخصوص ((الاسلام ، الايمان ، القران)) وفيما يلي محاولة لتحديد المفاهيم الاساسية في الدراسة .

### ١ - الدين (Religion)

ادرك العديد من المفكرين الاجتماعيين أهمية الدين وضرورته بوصفه ظاهرة اجتماعية ذات تأثير بالغ في حياة كل المجتمعات مهما اختلفت اشكالها وصورها ونتيجة لهذه الأهمية فقد تناولتها العديد من المدارس الفكرية بالدراسة والتحليل اختلفت آراء العلماء في تحديد أصل هذه الظاهرة ونشأتها الا أنهم في الاغلب اتفقوا على كون الدين ظاهرة عامة موجودة في كل مجتمع تقوم على التفاعل ما بين الحقيقة العليا (المقدس Sacre) والانسان ، ولكي نصل الى دقة مقبولة في فهم هذه الظاهرة فأنا بحاجة الى كشف معانى الكلمة (دين) من وجوه عديدة سواء كان ذلك لغوياً ام اصطلاحياً ام علمياً ، فالدين لغة وكما ورد في لسان العرب يأتي بمعاني عدة كالطاعة والخضوع والعصمة والقهر والعز والذل والجزاء والحساب ، ولكن هذه الكلمة اذا ما ارتبطت بكلمة (الله) في عربيتنا نجد انها تعني الطاعة والتعبد لله <sup>(١)</sup> ، فمعنى الكلمة يشير الى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر فأذا وصف الأول (الانسان) كانت العلاقة خضوعاً واذا ما وصف الثاني (الالهة) كانت امرا

وسلطانا. (٢)

اما الكلمة الانكليزية (Religion) فيعتقد بأنها اشتقت من الفعل اللاتيني (Re-ligare) والذي يعني جمع اوربط<sup>(٣)</sup> مينة حالة الارتباط بين الجماعة الانسانية والالهة وذهب اخرون الى انها مأخوذة من الفعل (Religere) الذي يعنى العبادة المصحوبة بالخشية والرغبة<sup>(٤)</sup>، وفي قاموس (Webster) جاءت كلمة دين بمعنى الاعتقاد بالله اوبقوى خارقة تطاع وتعبد بوصفها خالقة ومتحكمة في الكون ويعبر عن ذلك بسلوكيات وطقوس معنية<sup>(٥)</sup>، ونجد هنا تقارب بين المعنيين اللغويين (العربي- الانكليزي) وبخاصة في مسألة الخضوع للمقدس والارتباط به.

ولو عرجنا على علماء الاجتماع والانثروبولوجيا والنفس فاننا لن نتعامل مع كلمة وانما مع ظاهرة اقترب كل منهم منها استنادا الى ميدانه الذي يرى من خلاله (الظاهرة) ولهذا نجد اختلافا بينهم في فهمها وهذا لا يمنع بالضرورة اتفاقهم على جوانب معينة فيها وفيما يأتي استعراض سريع لبعض آراء العلماء التي نراها ضرورية لتوضيح صورة متكاملة عن الدين.

١- تابلر، اوضح تايلر فهمه للدين من خلال تركيزه على الناحية الاعتقادية فهو عنده، (اعتقاد بكائنات روحية)<sup>(٦)</sup> متناسيا بذلك الاشارة الى السلوك الذي يواكب هذا الاعتقاد.

٢- فريز، وملخص فكرة الدين عنده لا تنفك عن السحر، فالانسان حاول السيطرة على بيئته فابتدع السحر ولما فشل بالمهمة الموكلة اليه ذهب الى وجود كائنات مشخصة في مكان ما من الكون<sup>(٧)</sup> ونتيجة لهذا الاعتقاد بالسيطرة تولدت الحاجة الى الخضوع فولد الدين.

٣- ماكس مولر، يذهب هذا الى ان الدين، "قوة عقلية او سلطة تمكن الانسان من ادراك المطلق (اللامتناهي) تحت مسميات مختلفة ومتنوعة ومن دون هذه القوة لا يوجد للدين معنى ولا يوجد تقدير للاوثان او تقديس لها"<sup>(٨)</sup>، ويبدو ان (مولر) يركز على سلطة الدين كقوة مؤثرة في الانسان ولم يركز على العلاقة ولا على السلوك.

٤- دوركهائيم، عرف دوركهائيم الدين بأنه "نسق موحد من المعتقدات والممارسات



المرتبطة بأشياء مقدسة" <sup>(٩)</sup>، كما يرى دوركهيم في الدين جوهر الكل نظام اجتماعي فروح الدين كامنة في روح المجتمع فكل ما هو اجتماعي مستمد مما هو ديني <sup>(١٠)</sup>، فالدين حقيقة اجتماعية عامة وليست نتاجا لعقلية افراد معينين فالقواعد التي يحتضنها المجتمع غالبا ما تكون دينية تمتاز بالزامها السلوكي المسيطر على جميع الافراد ولهذا لانستغرب من دعوى دوركهيم بأن المجتمع يعبد نفسه " فذلك في نظري ليس انكارا للالوهية بمقدار ما هو تعزيز لحالة الوصل بين المقدس واللامقدس (الاله والمجتمع) مؤكدا بذلك حالة التكامل بينهما، كما يركز دوركهيم على فكرة العمل في فهمه للدين فالدين عنده اساس القيام بالاعمال الصالحة ولذلك يجب ان لاتسأل المتدين عن تفكيره ولكن اسئله عن عمله <sup>(١١)</sup>.

٥- فيبر، رغم التحفيزات التي ايداهها فيبر علي تعريف الدين الا انه اشار الى كونه علاقة تربط الانسان بالقوى العليا ويعبر عنها بممارسات معنية كالصلاة والقراين وهذا ما يطلق عليه عبادة (Cult) ودين لغرض تمييزها من السحر والكهانة (Sorcery). <sup>(١٢)</sup>

لقد اعطى فيبر للدين اهمية بالغة في التأثير في السلوك البشري جاعلا منه حافظا مهما يحدث على التطور الاقتصادي ذاته وذلك قد تبين من خلال ربطه مفهوم الرأسمالية بالبروتستانتية في مؤلفه (الاخلاق البروتستانتية) والروح الرأسمالية). ويؤخذ على فيبر انه ركز في تعريفه للدين على التفاعل الغيبي الذي لا يعده فعلا اجتماعيا كما سنوضح ذلك في الفصل الثالث.

٦- ثوماس، يرى هذا استحالة فهم الدين دون الاخذ بجوانبه السوسولوجية فالدين عند بناء مؤسسي ضروري لادامه كل نظام اجتماعي وهو قائم على اعتقادات وتطبيقات مشتركة متعلقة بالآخرة وموقف الانسان ازائها <sup>(١٣)</sup> وبرغم وجود هذا التعريف الا انه محصور في نطاق الاديان العليا.

٧- اما (ماك ايفر) وشارل بييج فقد اكدا على ان الدين علاقة تربط الانسان بالانسان من جهة وبقوة اعلى منه من جهة اخرى <sup>(١٤)</sup> وذهب رالف بيلزو هاري هريجر الى ذلك عند ما اكدا بأن الدين نسق اعتقادي لشعب ما يتعلق بامور غيبية متعلمة بجوانب

وهنا نلاحظ محاولة للربط بين الاعتقاد وما يرتبط به من سلوك.

٨- اما المدرسة النفسية فيجمعها قاسم مشترك وهو فطرية التوجه نحو الاله فهناك حاجة للتدين عن كل انسان (مغروسة في الشروط الاساسية لوجود النوع الانساني)<sup>(١٦)</sup>، وتجارب الانسان النفسية كافية لادراك القوة العليا<sup>(١٧)</sup> (الاله) وهم بذلك يقللون من اهمية الجانب الاجتماعي وقدرته على صياغة الظاهرة الدينية.

ويبدو لنا مما تقدم اختلاف وجهات النظر في فهم الدين لكن هذا لا يلغي وجود بعض الاتفاقات وقبل ان تعطي تعريفا للدين لابد لنا ان نعرج على مفهومه قرآنياً، ونوضح بعض وجهات النظر الاسلامية في فهمه.

ان الفهم القرآني للدين يمكن ان يبلور في المعاني الآتية

أ- الحساب ﴿مالك يوم الدين﴾.

ب- التوحيد ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ (١٩- آل عمران):

ج- الشرع ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ (٢- النور).

د- الطريق او النهج ﴿لكم دينكم ولي دين﴾.

هـ- السلطة الارضية ﴿كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ اخاه في دين الملك﴾ (٧٦- يوسف).

و- الطاعة ﴿وله الدين واصبا افغير الله تتقون﴾ (٥٢- النحل).

ويتبين لنا من ذلك ان القرآن يعبر عن كلمة الدين بمعانٍ شتى لكنها لا ترضينا بوصفنا سوسيولوجيين فهل هنالك اشارة تؤكد اجتماعية الدين قرآنياً؟

ان الدين قرآنياً هو فطرة وتنشئة كما هي اغلب جوانب الحياة لديه فالانسان في نظر القرآن مزود باستعدادات للتدين اذ جاء في التنزيل ﴿فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ (٣٠- الروم) والفطرة بمفردها لا تكفي اذ يجب ان تطوع وتصل اجتماعياً بفعل عملية التأسيس الاجتماعي، وقد وردت اشارة قرآنية لذلك في قوله ﴿والله اخركم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع

والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ﴿٧٨- النحل﴾ وجمع التنزيل في هذه الاية الادوات التي تسهل مهمة التأنيس الا وهي السمع اشارة الى اللغة والابصار اشارة الى المشاهدة والتعلم عن طريق الابصار والافئدة التي قد تشير الى معنى الشعور المتبلور طبيعياً، فالانسان يسمع ويرى ويحس بعد ان كان لا يعلم شيئاً كما في الاية، والدين بالتأكيد يدخل ضمن الجوانب التي يتعلمها ويتطبع عليها الانسان ولعل القول الفصل هو قول الرسول محمد (ﷺ) (كل انسان تلده امه على الفطرة وأبواه بعد يهود انه وينصرانه ويمجسانه<sup>(١٨)</sup>).

اذن لو اردنا ان نعرف الدين قرآنياً فاننا نقول " انه فطرة بشرية او استعداد يجرى توجيهه عن طريق عملية التأنيس الاجتماعي " ولعل هذا يفسر لنا القول القرآني ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (١٤٨ - المائدة) فالفطرة موجودة الا ان التطبيع مختلف .

اما تعريفات مفكرى الاسلام فقد اختلف وتنوعت ايضاً فمنهم من ركز على العقيدة ومنهم من مزج بين العقيد والعمل فالجرجاني (يراه وضعاً إلهياً يدعو اصحاب العقول الى ما هو عند الرسول)<sup>(١٩)</sup> ويراه اخر (الايمان بذات الهية جديرة بالطاعة والعبادة)<sup>(٢٠)</sup> وهو ايضاً " عقيدة الهية يشتق عنها نظام كامل للحياة "<sup>(٢١)</sup> اما احمد تفاحه فيراه من خلال عدة عناصر هي معرفة الخالق والرسول، ومعرفة ماتعبد به والعمل به، والاخذ بالفضيلة من دون الرذيلة والاعتقاد بالميعاد والدينونه به فالدين علم وعمل ووظائف للعقل والجسد<sup>(٢٢)</sup>.

ومن هذه التعريفات المختلفة التي استعرضناها نرى ان تعريف الدين بوصفه ظاهرة يتضمن العناصر الاتية .

- ١- الاعتقاد بقوى مقدسة تسيطر على الانسان والكون المحيط به .
- ٢- وجود نوع من العلاقة بين المقدس والانسان .
- ٣- سعي الانسان لادامة هذه العلاقة لاعتقاده بضرورتها لادامة وجوده، ولذلك يجري طقوساً وممارسات لارضاء تلك القوى .
- ٤- في الاديان العليا (اليهود والمسيحية والاسلام) نجد ان القوة العليا (الله) تسعى

هي الاخرى لادامة العلاقة مع الانسان وذلك من خلال اجتناء الرسل لاعادة صقل الانسان وتوجيهه نحو الطريق الموصل للذات الالهية .

وهكذا يمكننا ان نفهم الدين على انه " فطرة بشرية تنمط بالتطبيع وهذا التنميط يقوم عادة على الاعتقاد بوجود كائنات متحركة بمصائر البشر والكون وهذا يتوجبه سعي الانسان لاسترضاء هذه القوة من خلال ادامة الارتباط معها بشعائر وطقوس وسلوكيات معينة .

ومن الممكن ان نفهم الدين بصيغة اجرائية على انه السلوك الذي يقوم به الفاعل لاعتقاده بأنه يديم صلته مع المقدس الله على نحو مباشر (كالصلاة والصوم اوغير مباشر من خلال التفاعل مع غيره من الفاعلين (البشر) .

## ٢- الايمان - الاسلام Faith - Islam

الايمان لغة هو تصديق واعتقاد قلبي كماورد في لسان العرب<sup>(٢٣)</sup> وتكاد تتفق معاجم اللغة على المعنى ، وتقرب الكلمة الانكليزية - Faith - من ذلك اذ وردت بمعنى (Trust-Belief)<sup>(٢٤)</sup> ، يعتقد وثيق) وهذه المعاني تعطيها صفة الارتباط بدواخل الانسان .

وقد لقيت هذه الكلمة اهتماما من قبل الفلاسفة وعلماء الدين غريباً واسلامياً، فتوما الاكوييني يعرفه " يكونه اعتقادا بحقائق ملهمة مرتبطة بالله نفسه وهو فعل قائم على تصديق العقل (Intellect assenting) بحقيقة الهية من خلال هيمنة الارادة الموجهة بنعمة الهية<sup>(٢٥)</sup> . ويعرفه جون هرمان راندال بأنه " دليل رباني يتعرف به الانسان الروحي على ما لله وعلى الله فهو للعالم الروحي كالحس بالنسبة للعالم الطبيعي " .<sup>(٢٦)</sup>

ويركز هذان التعريفان على الجوانب الاعتقادية من الايمان .

اما علماء المسلمين فقد اختلفوا وتطابقوا في تعريف هذا المفهوم اذ يعرفه جعفر الصادق بكونه " الاقرار باللسان والعقد بالقلب والعمل بالاركان "<sup>(٢٧)</sup> وبذلك يربط الصادق بين الجانبين الاعتقادي والتطبيقي ، وهناك من يراه اعتقادا واقرارا ماسائر العبادات والطاعات فهي ملحقة به بحكم كونها حقوقا وليست الايمان ذاته<sup>(٢٨)</sup> ، اما



ابن مسعود فينظر الى الايمان على انه اليقين فاذا ايقن القلب انبعث الجوارح للقاء الله تعالى بالاعمال الصالحة<sup>(٢٩)</sup> وبذلك يفصل ابن مسعود ويوصل بين التصديق والعمل فهو ايقان قلبي وما ينبعث عن هذا الايقان هو العمل الصالح الذي اطلقه ولم يحدده .

ولو تمعنا في القرآن نجده يؤيد كون الايمان عقدا بالقلب ﴿انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وعلى ربهم يتوكلون﴾ (٢- الانفال) ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ (٢٨- الرعد) كما يؤكد القرآن حالة الفصل والوصل بين الايمان والعمل ﴿ومن يعمل الصالحات من ذكر وانثى وهو مؤمن﴾ (١٢٤- النساء) فالعمل موصول بالايمان ولكنه ليس الايمان نفسه ولهذا نجد علماء المسلمين يؤكدون على ربط الايمان بالعمل رغم اعتقادهم بفصله او وصله .

اما الاسلام ، فيطلق بعامة على الدين الذي اتى به محمد، او الشريعة التي جاء بها والمستدة من القرآن ، والاسلام لغة يعني الاستسلام والانقياد، وفي الشريعة اظهر الخضوع لما جاء به النبي محمد (ﷺ)<sup>(٣٠)</sup> . ويقسم الرازي المعنى اللغوي للاسلام الى ثلاثة اولها الانقياد والمتابعة وثانيها السلامة وثالثها مذهب اليه ابن الانباري وهو اخلاص الدين والعقيدة لله .<sup>(٣١)</sup>

أما اصطلاح الاسلام فهو الشعائر المبنية على القرآن ، وفقهياً هي الدمج بين الايمان والعمل اذ اعلن الفقه الاسلامي انضمام الايمان الى اركان الاسلام ، وهو ايضاً مركب حضاري يشمل طروحات سياسية وتقاليد قانونية واجتماعية خالصة .<sup>(٣٢)</sup>

اما جعفر الصادق فيراه اقراراً لسانياً فقط اذ يؤكد ظاهريته من خلال الشهاداتتين وايتاء الزكاة واقامة الصلاة وصوم رمضان وحج البيت .<sup>(٣٣)</sup>

اما عن العلاقة بين الايمان والاسلام فقد اختلفت الاراء حولها وذلك لاختلاف الايات القرآنية فيها ويمكننا ان نؤشر اتجاهين في هذا الميدان هما .

١- الاسلام المختلف عن الايمان ﴿قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾ (١٤- الحجرات) . هذه الاية تؤيد الرأي الجعفرى الذي يؤكد على ان الاسلام حالة تقاس على الظاهر اما الايمان فهو تصديق

قلبي .

٢- واتى الاسلام ايضا بمعنى مترادف مع الايمان كما في قوله تعالى ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا غير بيت من المسلمين﴾ (٣٥-٣٦- الذاريات) وهنا وصف للمؤمن بالمسلم وهذا يتناسب مع قولنا ان الاسلام ظاهر وباطن وهكذا عندما يكون الاسلام تسليما قلبيا مع القول والعمل ويكون الايمان تصديقا قلبيا فقط فاننا نعد الايمان خصيصة من خصائص الاسلام وليس الاسلام كله . (٣٤) (\*) اما القرآن فقد تعامل مع كلمة الاسلام بمرونة واضحة حتى انه فتحه ليكون مفهوما عالميا من الممكن استيعابه من الاديان الاخرى ولا سيما التوحيدية ، فالاسلام يمكن ان يكون جميع العقائد التي ظهرت من عهد ابراهيم معبرا بذلك عن مغناه الشامل الذي هو اسلام الوجه لله وكما جاء في التنزيل ﴿واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة﴾ (١٢٨- البقرة) فالاسلام على نحو عام كل شريعة بعث بها نبي من الله ، وبهذا يكون المسلم الحقيقي في حكم القرآن هو الخالص من شائبة الشرك كما انه المؤمن المخلص في عمله مهما كانت ملته وفي اى مكان كان او اى زمان (٣٥) وبذلك يفتح مفهوم الاسلام لكل موحد ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ ولكن وجه اختصاص هذه الامة بهذه التسمية (أمة الاسلام) راجع الى كون الاسلام اسما للشريعة التي اشتملت على عبادات خاصة بها كالصلاة والصوم والتطهير والحج والجهاد . (٣٦) والاسلام كما هو معروف لدينا يعتمد على نحو كبير على القرآن في رسم تعاملية وضوابطه الاجتماعية والاخلاقية ثم يأتي بعد ذلك السنة والأجماع والاجتهاد ، وميزة الاسلام لا تكون في كونه عبادة وانما هو تنظيم وتدبير لشؤون المسلمين دنيويا (٣٧) وتحقيق خلاصهم اخرويا . فالاسلام نظام يسير الحياة البشرية بمنهج ديني اجتماعي ، تترايط اجزائه وانظمته وقواعده وقوانينه لا يصال الجماعة الى غايتها فالعبادات تمهد للاخلاق والاخيرة تهيء للتشريع الذي يؤسس الدولة التي تسير العبادات والاخلاق والتشريع . (٣٨)

ومما سبق نرى ان الاسلام مفهوم واسع اختلفت الاراء حوله فمنهم من يراه

اختصاصا في العبادة ومنهم من يوصله الى قمة النظام الاجتماعي (اي الدولة) وآخرون يرونه ضوابط سلوكية ومنهم من يدمج هذه المعاني او اجزاء منها . وهكذا نرى ان الاسلام دين سماوى انبثق عن القرآن ، واستكمل بالسنة النبوية الخاصة بمحمد (ص) اضافة الى الاجماع والاجتهاد ، وهدفه تنظيم حياة المسلمين على اسس روحية عقائدية وشعائر عبادية وتنظيمات سلوكية اجتماعية وقانونية .

### ٣- مفهوم القرآن (Quran)

اننا ندرك ان تعريف القرآن مسألة ليست بالهينة على الاطلاق ، اذ يصعب وضع تعريف متكامل له لتشعب المواضيع التي عالجها ، خاصة واننا لا نبحث عن تعريف شكلي كما جرت العادة وانما نبحث عن تأطير سوسيولوجي للقرآن ، فالآيات القرآنية تتحرك في اطار تركيبة ثلاثية من (الغيب-السلوك-البيئة) وارتباطها بالانسان ، فالانسان هو هدف القرآن ومبتغاه الاساس والذي يهمننا من هذه التركيبة هو سلوك الانسان ومدى تأثره بالعناصر الاخرى .

ولكي نعرف القرآن فأن علينا ان نبدأ من حيث يجب أن تكون البداية ، فالقرآن لغة مشتق من القراءة ويقول ابو اسحاق النحوي انه الكلام المنزل على محمد والذي يُسمى قرآناً وفرقاناً ويرى ان معناه هو الجمع فهو يجمع السور ويضمها مستشهداً بقوله تعالى ﴿ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ أي قراءته . (٣٩)

ومن المتعارف عليه " ان القرآن هو كلام الله المجموع المقرؤ بالسنة العباد<sup>(٤٠)</sup> ومنها ايضا " كلام الله من الالفاظ الدالة على الاحكام ومنها قولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً وأشار أيضاً الى انه ما انزل على محمد من كلام الله المتعبد بتلاوته اى المأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة<sup>(٤١)</sup> وعرفه اخر على انه " الوحي المنزل من الله على محمد المنقول عنه نقلاً متواتراً بالنظم والمعنى وهو اخر الكتب السماوية نزولاً<sup>(٤٢)</sup> وكما نلاحظ ان هذه التعريفات تتحرك في الاطار الشكلي والغيبى للقرآن من دون التوغل فيه لكشف الجوانب الاخرى ، وبخاصة الاجتماعية منها .

لكي نفهم القرآن فاننا نستطيع انشطره شطرين هما شطر السور المكية و شطر السور المدنية اذ تتميز الايات المكية بكونها آيات هداية محشدة بالالفاظ الرقيقة والرهبة مع اعجاز لغوى بارع واستطيع ان اطلق عليها كلمة (الايات العقائدية) وأشار (ابوزهرة) الى ذلك حينما اكد ان الايات المكية بيان للعقيدة الاسلامية اذ انها ركزت على التوحيد وابطال عبادة الاوثان كما ذكرت فيها قصص الانبياء ولم يرد فيها ذكر للمعاملات الا ما اشار منه للخمر والربا<sup>(٤٣)</sup>، اما الايات المدنية فقد حشدت اغلب طاقاتها لتنظيم المجتمع ورسم المسالك والضوابط والقواعد الاجتماعية الجديدة للمجتمع الجديد، وأشار (ابوزهرة) الى كون الايات المدنية اتت بالاحكام الخاصة بالمعاملات الاسلامية لاسميا بعد ان بدأت الدولة الاسلامية بالتكون ونتيجة لذلك ظهرت الحاجة الى تنظيم المجتمع في مختلف الجوانب والقانونية<sup>(٤٤)</sup>، وقد اشار (CE.von) الى ذلك عند ما اكد ان القرآن يغطي ثلاثة مواضيع هي التوحيد والتنظيمات الدينية والاحكام القانونية<sup>(٤٥)</sup>.

ولا يقتصر القرآن على هذه الجوانب وانما يحتوى على عناصر فلسفة الدين الا انه ليس بفلسفة فهو يتحدث عن اصل الكون ويعطينا افكارا عن الله والمستقبل، اما السبب الذي جعلنا نبعد الفلسفة عن القرآن فلان الفلسفة تستخدم عناصر المنهج العقلي، كالتقييم والبرهنة والاعتراضات كما انها لا تؤمن الا بالمحسوس فهي تبحث عن الوجود بما هو موجود، كما تجدر الاشارة الى ان الفلسفة تقوم على التشكيك العقلي في حين ان القرآن والدين بعامة يتوجهان نحو العقل والقلب فالقرآن تطمين قلبي وعقلي، ومع ذلك توجد مواضيع قرآنية متصلة بالفلسفة كأصل الكون والله، والتحليق بالعقل في سماء التفكير والتأمل مع تسويغ الدليل على ما يقوم به من استدالات<sup>(٤٦)</sup>.

ومن القضايا التي اولاهها القرآن اهتماماً بالغاً هي مسألة الفعل الانساني حيث حاول القرآن اعادة صياغة هذا الفعل من خلال اعادة الصياغة للقيم والقواعد والمعايير الاجتماعية، وقد توصل الغزالي في جواهر القرآن الى ان (٧٤١) آية في القرآن تتناول قضايا سلوكية<sup>(٤٧)</sup>، وهذا الاهتمام بالسلوك انما يدل على اجتماعية القرآن.



ورغم اهمية العقل في توجيه السلوك يبقى في نظر القرآن محدوداً ولا سيما فيما يتعلق في مسائل الغيبات ولنا في قصص ابراهيم وموسى واسراء محمد (ﷺ) ادلة قاطعة على محدودية العقل وبفضل هذه المحدودية وحالة الصراع السلوكي التي تكتنف الانسان فضله الله على خلقه وحسن من صورته ، مؤكدا ان الكون مسخر للانسان ليستفيد منه باستثناء ما سخر لله " (٤٨) ((الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبع عليكم نعمه ظاهرة وباطنة)) (٢٠ لقمان) واذا ما اردنا ان نعرف القرآن تعريفا اجتماعيا فيمكننا الاستعانة بما ذهب اليه (Daven Port) اذ عرفه على انه " المدونة العامة للعالم الاسلامي التي تضم الجوانب الاجتماعية والمدنية والعسكرية والقضائية والجنائية والجزائية اضافة الى الجوانب الدينية فكل شيء يتم تنظيمه وتشريعه عن طريقها ابتداءً من الشعائر الدينية الى شعائر الحياة اليومية ، ومن أنقاذ الروح الى صحة البدن ومن حقوق المجتمع العامة الى حقوق كل فرد ، ومن مصالح الانسان الى مصالح المجتمع ومن الاخلاق الى الجريمة والعقاب الدنيوى الى الاخرى " (٤٩). ويعد هذا التعريف مهماً لانه يسلط الضوء على جوهرية القرآن وبخاصة ما يتعلق منه بالجوانب الاجتماعية والسلوكية والقانونية ولكنه ايضا يبين الجانب الشكلي في التعريف ، ومن خلال ما ذكرنا سابقا يمكننا ان نبلور تعريفاً للقرآن .

١ - التعريف العام ، هو كلام اعجازي سماوى منزل على محمد عن طريق الوحي ليبشر به امه العرب والناس اجمعين ، وقد حصر هذا الكلام بين دفتي المصحف راسا احكاما عقائدية واخلاقية وعملية مؤطرا المنهج السلوكي للانسان .

٢ - اما التعريف الاجتماعي للقرآن فهو " بلورة نسق جديد للفعل الانساني من خلال اعادة بناء الانسان والمجتمع وذلك بتكريس الحالة الايمانية وتصعيدها وربطها بمسالك وضوابط اخلاقية وعملية واجتماعية قائمة على اساس ديني ، ترغيبا وترهيبا بقصد تسهيل مهمة وصول الانسان الى اليوتوبيا الالهية من خلال الالتزام بتلك القواعد والضوابط " .

وفي هذه الدراسة نعرف القرآن بانه " منظومة الضوابط الايمانية والاجتماعية

والسلوكية والاخلاقية التي جاء بها الكتاب المنزل على محمد (ﷺ) لضبط الفعل الاجتماعي سواء ماتعلق منه بالعبادات ام المعاملات " . وسنأتي الى تفصيل هذا التعريف عند حديثنا عن الفعل القرآني الاجتماعي ولكن يجب التنبيه على ان القرآن في رسمه الفعل ينحى منحى قيميا في الوقت الذي يكون فيه الفعل الاجتماعي فعلا معياريا خاضعا للمساومة على ان القرآن لايقبل هذه المساومة والمماطلة وسنأتي الى شرح ذلك في الفصول القادمة .

#### ٤- الفعل الاجتماعي Social Action

أ- الفعل الاجتماعي من جهة نظر غربية

علم الاجتماع علم قائم اساسا على فهم الفعل الاجتماعي ودراسته من خلال التعامل مع اسبابه ونتائجه<sup>(٥٠)</sup> وهذا يفسر لنا اهتمام العديد من المفكرين الاجتماعيين بالفعل الاجتماعي وذلك لانه المنفذ السليم لدخول ميدان هذا العلم .

ويعرف الفعل على نحو عام بأنه " كل تنظيم موقفي وفعالية موجهة لهدف معين عن طريق واحد او اكثر من الفاعلين المشاركين المدركين لانفسهم ، وهو ايضا نقطة الملاحظة الاساسية في علم النفس والاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ، اى وحدة اساسية لملاحظة السلوك البشري "<sup>(٥١)</sup> . الا اننا لانهتم بالفعل كمايهتم به عالم النفس الا في اطار ، كونه نقطة تفاعل مع الاخرين فلو سألنا عن اصغر وحدة للدراسة في علم الاجتماع لوجدناها نقطة التفاعل بين شخصين في حين ينصب اهتمام علم النفس بالفرد نفسه ، اى الفاعل .

ويحل في رoshية هذا الاشكال مؤكداً ان عالم النفس يهتم بالشخصية في حين يكون الوسط الاجتماعي اليه متغيرا من متغيرات التأثير فيها اما عالم الاجتماع فيركز على الوسط الذي يجرى فيه التفاعل او العلاقة الاجتماعية-social Relationship) مراعيًا السمات النفسية ذات التأثير في الوسط التفاعلي .<sup>(٥٢)</sup>

ونتيجة الاهمية الفعل فقد ظهرت العديد من الآراء والنظريات التي تحاول فهمه وتفسيره وبرز في هذا الميدان العديد من علماء الاجتماع ، وفيما يأتي شرح موجز لآراء

كل من فيرودور كهائم وبارسنز وسملسر وسبب اختيارنا هؤلاء راجع الى ان كل واحد منهم يمثل توجهها معيناً في فهمه للفعل اذ يفهمه فير من خلال المعنى الذاتي في حين يفهمه دوركهائم فهما موضوعيا اما بارسنز فقد دمج بين الاثنين في الوقت الذي يمثل فيه سملسر عندي خلاصة لافكار هؤلاء يمكن التعامل معها على كلا المستويين .

## ١- فيبر (Weber)

انطلق فيبر في فهمه للفعل من المعايير الداخلية لذوات الفاعلين<sup>(٥٣)</sup> اذ ينظر اليه في كتابه The Theory of Social and Economic Organization

على انه " اجتماعي بمقدار ما يدخل في الحساب سلوك الآخرين وبمقدار ما يتأثر بهم في مجراه وذلك من جراء واقع الدلالة الذاتية التي يعلقها بهذا الفعل الفرد او الافراد الذين يتصرفون "<sup>(٥٤)</sup> وهو بذلك سلوك يتضمن مغزى معيناً للفاعلين<sup>(٥٥)</sup>.

ومن هذا التعريف نرى ان الفعل يتحدد بمراعاة الذوات الفاعلة من جهة ووجود عنصر الدلالة من جهة اخرى ، اى استخدام رمز يفهمه الآخرون عند التفاعل كما يجب ان يكون لافعال الآخرين دلائل يفهمها الفرد وعن طريقها يفهم الآخرين رغبات الآخرين وتوقعاتهم فاما ان يكون التفاعل معها قبولاً او رفضاً سواء كان ذلك بكلام ام حركة .

وهكذا يبين لنا فيران فهم السلوك يكون من خلال المعنى الذاتي للأفراد اولا وعلى مستوى الجماعة او المستوى الجمعي ثانياً<sup>(٥٦)</sup> At.The Level of Collectivity ورغم صحة التحليل السالف يبقى المعنى ذاتياً عند فيبر .

## ٢- دوركهائم (Durkheim)

ويركز على الجانب المجتمعي للفعل او الموضوعي الخارج عن نطاق الافراد فالمجتمع في منظور هذا العالم يتكون من مجموعة حقائق اجتماعية ، والمجتمع الذي يجمع هذه الحقائق او الظواهر له طبيعته الخاصة التي تختلف عن الذوات الفردية المكونة له<sup>(٥٧)</sup>.

وهكذا فان دوركهائم يحدد معيارين لتوضيح الفعل اولهما ما يخرج عن نطاق الفرد (كطرق التفكير والشعور والسلوك) وثانيهما الالتزام والقسر اللذان تمارسهما هذه



الطرائق على الافراد<sup>(٥٨)</sup>، وتكون طرق التفكير والسلوك والشعور ما يطلق عليه دوركهيم اسم (الضير الجمعي) (collective consciousness) . الذي يختلف في مداه وقوته من مجتمع الاخر اذ تزداد قوته في المجتمعات ذات التضامن الميكانيكي محتضنا الجزء الاعظم من شعور الافراد كما هو ازدياد حدة التناقص في نماذج التصرف لدى الافراد لاختلاف ظروفهم<sup>(٥٩)</sup> ، وفي الوقت الذي يعطي فيه الضمير الجمعي صفة مميزة (صفات ، طبائع ، وراثية ، تجارب ذاتية) تجعله كائنا ميمزا ، اي انه يمثل لدوركهيم الاستقلال الذاتي الشخص النسبي الذي يتمتع به كل انسان في الممارسة . وعملية التكيف التي يمكن ان يجعل منها طرائق وقواعد جمعية للسلوك ، وستنتج (في ورشية) من ذلك ان دوكايم اعاد وصل ماتصور بعضهم انه قطعة واعني بذلك ماهو نفسي واجتماعي .<sup>(٦٠)</sup>

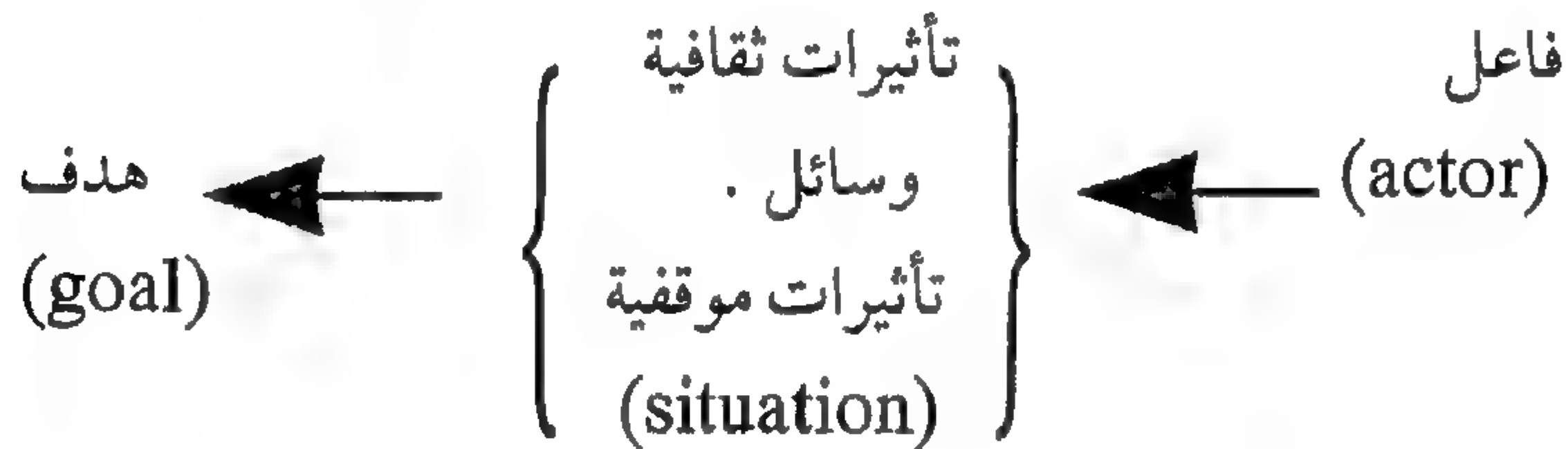
ويتبين لنا ان دوركهيم يهتم بالفرد من خلال مقدار امثال افعاله لما هو جمعي من قواعد السلوك والتفكير والشعور فالفعل عنده وليد لوسطه وبيلته ، كما ان الحقيقة الاجتماعية تكون خارجية ومستدمجة في ذوات الفاعلين في الوقت نفسه . ومعنى ذلك ان الخارجية هي المحركة للفعل لكونها متسدمجة في ذات الفرد وهذا يؤكد صحة رأينا الذي اكدنا فيه ان دوركهيم يعطي الثقل الاكبر للمعنى الموضوعي وليس للمعنى الذاتي .

### ٣- تالكوت بارسنز Talcott Parsons.

مما سبق لاحظنا اننا ندمج احيانا بين كلمة سلوك وفعل ولم يظهر اننا فرقنا بينها اما بارسنز فيصر على كلمة الفعل وضرورة فصلها عن السلوك لكون عالم الاجتماع لا يهتم بالجوانب الفيزيائية للسلوك من اجلها هي وانما يهتم بتنميطها<sup>(٦١)</sup> . والنمط اختصارا هو سلسلة من الافعال المتماثلة والمستقرة نسبيا يقوم بها الاشخاص او الجماعات تؤدي الى الاستجابة لموقف معين .<sup>(٦٢)</sup>

ان الفعل عند بارسنز يتضمن منطقياً وجود فاعل ممتلك لهدف او غاية يوجه اليها فعله ويمر الفعل عادة في موقف اجتماعي ، يمثل ظرف الفعل او وسطه ، حيث يتم فيه

اختيار الوسائل البديلة من قبل الفاعل للوصول الى الهدف في ضوء ماتسمح به خيارات الموقف<sup>(٦٣)</sup>، اذ يتضمن الاخير العديد من الخيارات المادية وغير المادية وكذلك متغيرات ثقافية واجتماعية وبيئية تؤثر في توجه الفاعل نحو الهدف، وعلى الفاعل ان يختار المتغيرات والوسائل المناسبة التي تمكنه من الوصول الى الهدف لتحقيق اغراضه الكامنه وراء سلوكه، وعملية الاختيار هذه تعتمد على تصور الفاعل للموقف ومعرفته لاسهامات كل متغير فيه واستعان باستز بمفهومى العقلانية والنفعية<sup>(٦٤)</sup> في شرح ذلك . اذ قد يستعين الفرد بهذين المفهومين فيختار افعاله بمايتناسب معه او بما يعتقد انه سيوصله الى الهدف ولايعني ذلك ان الفرد محكوم بمتغيرات موقفية فقط بل انه يتأثر بالثقافة التي يحملها عند اختياره الوسائل اذ ان القيم والمعايير وقواعد التفكير ذات تأثير بالغ في الفاعلين وفي علمية اختيارهم الوسائل، ويمكننا ان نضع التصور الاتي للمكونات التي وضعها باستز لفهم الفعل .



وتمثل هذه الرسة النظرية الارادية للفعل عند بارسنز اما النظرية العامة فتتلق بانساق الفعل التي بدأ بارسنز يتحرك فيها من الاطار الفييري الى الاطار الدوركهايمي ويبدو ان هاجس النظرية العامة للفعل يكمن في رغبة المحافظ علي ديمومة النظام الاجتماعي على نحو يستطيع معه اداء وظائفه بشكل متوازن .

ويتكون النسق العام للفعل عنده من اربعة انساق اساسية هي (النسق الثقافي ، النسق الاجتماعي ، نسق الشخصية ، نسق العضو السلوكي) وفيما يأتي شرح موجز لهذه الانساق .

#### ١- النسق الثقافي Cultural System

وهو نسق متعلم ومكتسب ومشارك ومتناقل وقابليته للانتقال لا تقتصر على الانتقال الجيلي وانما النسقي ايضا<sup>(٦٥)</sup> .

يتكون هذا النسق من التقاليد والافكار القيم والمعايير والقوانين والتكنولوجيا<sup>(٦٦)</sup> . . . الخ، مكتسبا قدرته على التأثير من خلال استدماجه في نسق الشخصية اى في ذوات الفاعلين ، ومتميزا بالثبوتية فتغيره يحتاج الى فترة طويلة ، كما انه يحمل صفة التداخل مع النسق الاجتماعي فالخير لا يمكن من العمل الا في سياق التراث الثقافي ، ولكننا يجب ان نميز بين النمط المثالي للثقافة وانماط التفاعل الواقعية وهذه مسألة طبيعية لان الافراد لا يستدمجون هذا النمط بصورة متكاملة وانما يستدمجون جزئيا .<sup>(٦٧)</sup>

## ٢- النسق الاجتماعي Social System

ويتكون هذا النسق من تفاعل الافراد فكل عضو هو فاعل يمتلك اهدافا وافكارا واتجاهات وهؤلاء الافراد هم كائنات عضوية وشخصيات تشترك في نسق ثقافي<sup>(٦٨)</sup> ، وقد ذهب باسنز ايضا الى ان هذا النسق هو تعبير عن (التفاعل الحاصل بين الافراد الموجهين تجاه موقف من خلال فهم مشترك لما يحتويه هذا النسق من رموز ثقافية)<sup>(٦٩)</sup> وهكذا يتبين لنا ان النسق الاجتماعي هو نسق تفاعلي واقعي ناتج عن عملية اجتماعية تنطوي على قيم ومعايير واهداف ودوافع واضعين في مخيالتنا نسقي الثقافة والشخصية ، فالمجتمع والشخصية والثقافية اجزاء لا يمكن فصلها على الصعيد الواقعي ، وانما التمييز يكون فقط على المستوى التحليلي .

اذن فالنسق الاجتماعي هو نسق ثقافي يكشف عن نفسه في انساق الشخصية ودوافع الفاعلين<sup>(٧٠)</sup> عندما تلتقي في موقف اجتماعي .

## ٣- نسق الشخصية Personality System

يعرف بارسنز هذا النسق بأنه " مظهر الكائن الحي بوصفه فاعلا والذي يكون مفهوما في ضوء المحتوى الاجتماعي والثقافي للنماذج المتعلقة والمؤلفة لنظامه السلوكي " <sup>(٦٩)</sup> فالشخصية هي جانب من الجوانب الخاصة بالنسقين الاجتماعي والثقافي وذلك لان المجتمع يستدمج الانماط القيمة في ذوات الفاعلين عن طريق التنشئة والتفاعل والافراد مطالبين ان يقوموا بادوار تحتمها عليهم الانماط القيمة وان عدم اتباعها قد يستلزم الردع .



وهذا يعني وجود قطاع مشترك بين النسقين الاجتماعي ونسق الشخصية يتمثل في (انماط القيم التي تحدد توقعات الادوار التي منها مايتعلق بتنظيم الحاجات وترتيبها فيما يتعلق بنسق الشخصية ، اما النسق الاجتماعي فيتعلق بتوقعات الدور والعلاقة بين هذا وذاك (تنظيم الحاجات وتوقعات الدور والانماط القيمية) هي الشرط الاساسي لتنظيم انساق الفعل<sup>(٧٥)</sup>.

#### ٤- العضو السلوكي Bahaviaurol Organizm

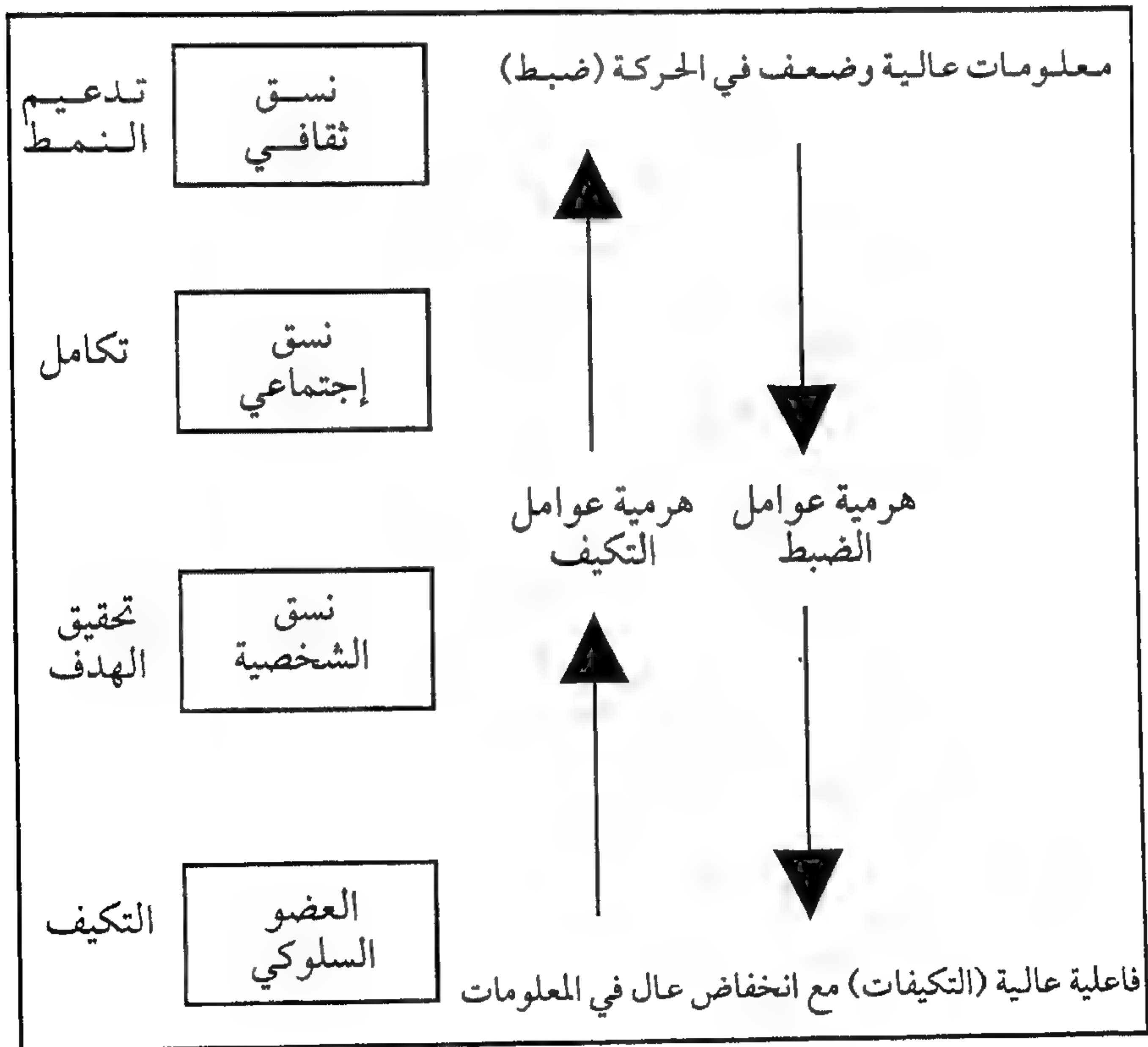
لقد تردد بارسنز في وضع هذا النسق اذ اكانت نظريته تخلو مما اطلق عليه في البداية اسم الكائن العضوي الذي اطلق عليه فيما بعد اسم (العضو السلوكي) ففي كتابه النسق الاجتماعي يؤكد بارسنز ان العضو ليس نسقا وانما هو نقطة ارتكاز للنظرية فالاهتمام في نظرية الفعل ليس في العمليات التوازنية الداخلية التي تتضمن العلاقة مع البيئة والتي تؤدي فيها الكائنات العضوية دورا مهما<sup>(٧١)</sup> وانما في الوظائف التكيفية والمعرفية للفعل ولهذا استبدل بارسنز الاسم القديم لهذا النسق الى الاسم الجديد- العضو السلوكي- او الكائن السلوكي ولاسيما بعد ظهور بحوث بياجيه ، وهذا التحول الذي اصر عليه بارسنز جعل هذا النسق حلقة الوصل بين انسقة الفعل والعالم الاجتماعي<sup>(٧٢)</sup> ، فالفاعل لا يحدث الا بوجود كائنات حية في ازمته وامكنة معينة وعن طريق تفاعل هذه الكائنات نرى الانسقة بصيغتها المتحركة .

وهكذا نرى ان هنالك ترابطا عاليا بين الانسان فلا يمكن الفصل بينها واقعيًا، إذ أن الفصل يكون على مستوى التحليل النظري، فرغم وجود طبيعة خاصة لكل نسق الا انها تتساند وتتعلق مع بعضها البعض ، اما تركيز بارسنز فكان منصبا على النسق الاجتماعي اذ كان يبحث عن الكيفية التي يتم بواسطتها تحقيق توازن وتكامل هذا النسق من جهة وديمومته من جهة اخرى لانه يمثل النسق التفاعلي الذي هو موضع اهتمام عالم الاجتماع .

ولكي يبقى هذا النسق لابد من وجود افراد ملتزمين بمتطلبات ادواره من جهة ، مع عدم الالتزام بالانماط الثقافية غير القادرة على تحقيق الترتيب والتنظيم او تلك التي تضع مطالب يستحيل تطبيقها فتولد حالة الانحراف مما يحول دون استقرار هذا النسق

من جهة ثانية. <sup>(٧٥)</sup> وركز بارسنز في كتاباته على اليات التنشئة والضبط بوصفها عاملين مهمين في تدعيم النسق الاجتماعي وتكامله وتوازنه .

اما حاجات النسق العام للفعل ، فقد ذهب بارسنز الى ان كل نسق من انسقة الفعل يحتاج في استمراريته الى ان يقابل اربع حاجات اساسية هي البقاء او المحافظة والتكامل وتحقيق الهدف والتكيف ورغم تعميمها على كل الانسقة الا ان كل نسق يختص بحاجة من دون اخرى فالنسق الثقافي يقابل الحاجة الى البقاء والمحافظة على النمط (Maintenance) في حين يقابل النسق الاجتماعي الحاجة الى التكامل (In-tegration) اما الشخصية فتقابل تحقيق الهدف (Goal Attainment) اما العضو السلوكي فيقابل الحاجة الى التكيف (Adaptation) <sup>(٧٦)</sup> . ويصورها لنابارسنز بالرسمه الاتية <sup>(٧٧)</sup> .



ويتبين لنا من هذه الرسمة البارسونية ان النسق الخاص بالعضو السلوكي يزود الانساق الاخرى بالطاقة في حين يزود النسق الثقافي الانساق الاخرى بالضوابط والمعلومات فمعلومات الانسان الثقافية تسهل مهمة تفاعل الافراد داخل نسق التفاعل الاجتماعي من خلال استدماجها في الشخصية وبالتالي تؤثر في العضو السلوكي وتضبطه ، اما الاخير فيقدم الطاقة التي تزود الشخصية بالحركة وبدون هذه الشخصيات لا يوجد نسق اجتماعي ومن دون هذه الذات المتحركة في انماط التفاعل لانستطيع تلمس القيم والرموز الثقافية .

ومن هنا يتبين لنا ان نظرية بارسنز نظرية عامة للفعل تراعي المعنى الذاتي والموضوعي للفعل الا انها اتسمت بالعمومية والتعقيد لدرجة يصعب معه فهمها على وجه دقيق ، ومع ذلك تبقى هذه النظرية من النظريات الرائدة في الفعل رغم النزعات والميول المحافظة لصاحبها ورغم كل الانتقادات التي وجهت اليها .

٤ - نظرية سملسر - Smelser-

اود الاشارة هنا الى انني اعول كثيرا على هذه النظرية في طيات البحث اذ سنستخدم رموز هذه النظرية ومفاهيمها مؤشرات لتحركنا في رسم التصور العام عن (الفعل القرآني الاجتماعي) الذي سنأتي الى شرحه في الفصل الثالث من هذه الدراسة مع استعانتنا بالافكار السابقة واللاحقة ، ان نظرية سملسر اعتمدت على نحو كبير على نظرية بارسنز فالمؤشرات التي وضعها سملسر لفهم الفعل كانت مؤشرات أخوذة من الفهم البارسوني للفعل ويمكننا ان نلخصها في الاتي<sup>(٧٦)</sup> .

- ١ - توجيه السلوك نحو غاية او هدف .
- ٢ - حدوث السلوك في موقف .
- ٣ - يكون السلوك منظماً معيارياً كما انه يتضمن بذل طاقة وجهد في الحث او الفاعلية .

ويربط سملسر بين القيم بوصفها اهدافا والموقف (الوسط) والمعيار الضابط ومن ثم التنشيط والحث ، ومع ان هذه التصورات تحلل الفعل الخاص بالفاعل لكن يمكن الافادة منها في فهم العلاقة بين الفاعلين (Actors) وهنا ينبغي علينا استبدال الحث



والفاعلية بالادوار ويصدق هذا على الزوج، عالم الدين، وعلى مستوى التنظيم المؤسسي يتلاءم مع الاسرة، الحزب السياسي، المستشفى وغيرها، ومن هنا يمكننا ان نختصر تركيبة الفعل ال(سملسرية) بما يأتي<sup>(٧٩)</sup>.

١- القيم، او الاغراض الشاملة وتتجلى اهميتها في كونها موجهة للسلوك الاجتماعي الغرضي.

٢- المعايير، والتي هي عبارة عن ضوابط او قواعد محددة للسلوك تتحكم في اساليب الوصول الى الاهداف (القيم).

٣- التنظيمات والادوار، اي تحريك الطاقة الفردية للوصول الى الهدف باطار معياري فاذا ما حسبنا الفرد فاعلا (مؤشر ذاتي) فاننا نتسأل كيف يحرك او يحث، واذا ما تحركنا على مستوى النسق الاجتماعي (تنظيميا) فاننا نتساءل كيف ينظم الافراد في تنظيمات وادوار.

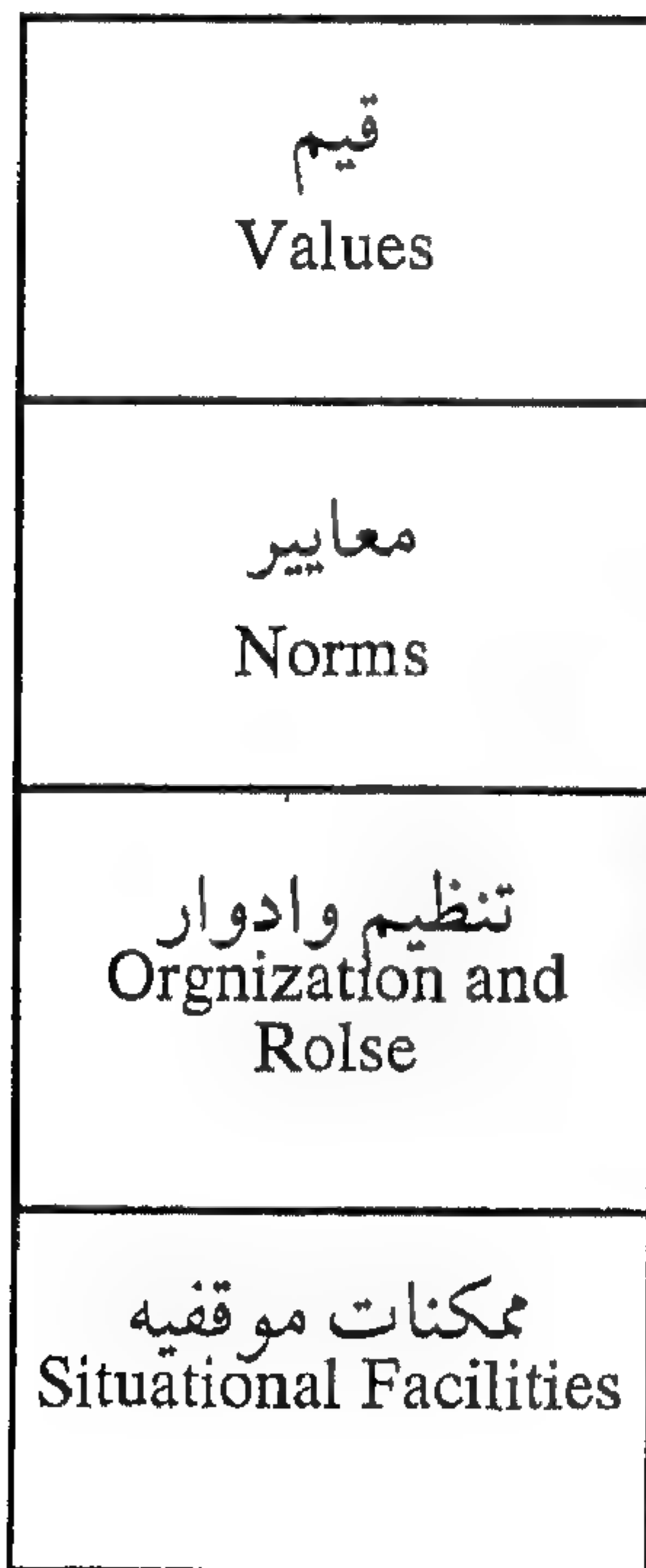
٤- ما يتوفر من مكنات الموقف التي تساعد الفاعل على اتخاذها وسائل وهذا يتضمن ضرورة المعرفة بالوسط (environment) وما يتوقعه مع ظروف الفعل، وكذلك الادوات والمهارات المستخدمة فيه.

ومن هنا نرى ان القيم هي المكون العام في الفعل اذ تمثل الاهداف التي يحاول الفاعلون الوصول اليها والتي تستمد مشروعيتها من شموليتها، ومع ذلك فان سملسر لا يرتفع بالقيم الى المستوى القدسي بل يؤكد على التغير البطيء لها وهو يشابه في هذا التوجه البارسوني الخاص باستقرارية (النسق الثقافي)، ولكي تصبح القيمة هدفا فلا بد من توافر ضوابط للوصول اليها وعادة ما تكون الاخيرة شكلية وظاهرة في المستويات المعقدة للتنظيم الاجتماعي في حين تكون لاشكلية بل حتي لاشعورية في السمات غير المعقدة من التنظيم كالجيرة مثلا.<sup>(٨٠)</sup> اما اسلوب الربط بين القيم والمعايير فلا يتم الا عن طريق التنظيم والادوار، ويتفق علماء الاجتماع على ان التنظيم والبناء الاجتماعي يتمثل في مجموعة المؤسسات والمنظمات الاجتماعية، كالعوائل والمؤسسات الدينية، المستشفيات، المؤسسات الحكومية، دائرة الاعمال، الجمعيات الاحزاب السياسية... وغيرها<sup>(٨١)</sup>، ويعد سملسر هذه المؤسسات منشطات لا يصال

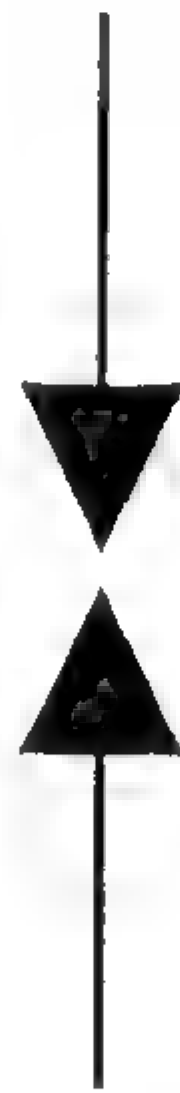
المعايير للأهداف من خلال التلوين بالمنافع والمثابات كالقوة، والثروة، اما الممكنات فتضم مايسهل اويصعب مهمة ايصال المعيار الى الهدف من خلال الادوار والتنظيمات وتعبر ايضا عن مدى علم الفاعل بالوسط وبقدراته الذاتية، اذان النقص في مثل هذه المعلومات يعرقل مهمة ايصال المعيار الى الهدف. (٨٢)

من الامثلة التي وضعها سملسر لتوضيح نظريته في الفعل امثلة على الدين والعائلة والتعليم، وسوف نأخذ مثال الدين حتى تكون الصورة اكثر اتضاحا.

"الدين بوصفه مكونا قيما يمكن ان يوجد في لاهوته (روحية) (Theology) وعالمية اوكونية الدين (Cosmology)، ففي المسيحية على سبيل المثال يكون المكون القيمي هو الاكثر قوة وعمومية والذي يتمثل بالاعتقاد بالله ورسالة المسيح وتطبيقات الفضيلة... الخ. اما معايير التدين على العموم فهي الطريق الموصل الى هذه الاهداف او القيم وهو منبثق عنها اصلا ومنها الوصايا العشر، القواعد الخاصة باحكام



الضبط  
من أعلى  
الى  
أسفل



الحركة من  
أسفل  
الى  
أعلى

العطل، اما على مستوى التنظيمي فيظهر من خلال الكنائس والطوائف والادوار التزهدية التصوفية للأفراد التي تؤدي الى اعتدال اجتماعي منظم للسلوك في الحياة الدينية، في حين تتعلق الممكنات باداء الطقوس، كالصلاة، العشاء الرباني، الجهر بالعقيدة امام الكاهن" (٨٣).

ويمكننا ان نختصر فكر سملسر من خلال الترسيمه التي وضعها لمكونات الفعل وكما هو في الاتي.

اما طبيعة العلاقة بين هذه المكونات فهي علاقة هرمية تبدأ من القمة وتنتهي بالقاعدة ضبطيا بالتغيرات التي تحصل

على مستوى القيم تفرض اعادة التوافق من قبل المكونات الاخرى فتغير القيم يتمخض

عنه تغير على مستوى المعايير والتنظيم والامكانيات والتغير الحاصل في التنظيم لا يتطلب تغيرات توافقية على مستوى المعايير والقيم ولكنه يتطلب توافقا على مستوى الامكانيات ومثل هذه العلائقية، انما تعمل على المحافظة على هرمية التركيبة الخاصة بمكونات الفعل الاجتماعي. ومع ذلك ان التغير على المستوى الادنى قد يولد ضغوطا على المستوى الاعلى ولكنه لا يستوجب بالضرورة التغير في المكونات الاخرى للفعل. (٨٤)

ان المكونات الادنى للفعل تكون اكثر مرونة واسرع تقبلا وتوافقا قياسا الى المستويات الاعلى منها وبخاصة مستوى القيم، اذ تكون ابطأ في الاستجابة للتغير على عكس ما هو ادنى منها ولهذا نجد ان المستويات الادنى اكثر حركة الا انها لا تمتلك قابلية التأثير في المستويات الاعلى منها، في حين تكون المستويات الاعلى اكثر تأثيرا الا انها اقل فاعلية وهكذا تتصاعد الحركة في مستوى الامكانيات وتنخفض في مستوى التنظيم وتزداد انخفاضا على مستوى المعايير وقد تنعدم على مستوى القيم، في حين تكون قدرة الاخيرة عالية في الضبط الا ان قدرتها في الفعل تكون محدودة وكلما هبطنا الى المستويات الادنى نجد تصاعدا في الحركة وانخفاضا في الضبط (٨٥) ويتم التحكم في العلاقة بين (الضبط من الاعلى والحركة من الاسفل) سيبرناتيكا (٨٦) (\*) ان هذه النظرية تحمل معها مرونة عالية فيمكن لك ان تنطلق منها في التحليل على مستوى الفاعل ذاتيا وعلى مستوى التفاعل موضوعيا، هذا اضافة الى بسطاتها وقوة وتساند بنائها النظري مما جعلنا نركز عليها كثيرا في شرح تصوراتنا عن الفعل القرآني الاجتماعي ولكن يجب ان لا تفهم من ذلك اننا نتقيد بها حرفيا وانما سنتعامل مع رموزها ومفاهيمها لتبسيط فهم القرآن للفعل.

ب- الفعل الانساني في الفكر الاسلامي (The Human Action in Maslim's Thought)

انطلق الفكر الاسلامي في معالجة قضية الفعل الانساني انطلاقا مختلفة عن انطلاقة الفكر السوسيولوجي الغربي، اذ ينطلق الاخير اساس اجتماعي رغم اخذه بالجوانب الدينية على الصعيد القيمي، فالفكر الاسلامي بنى على اساس (ديني-الهي) ان جاز لي



التعبيره مع عدم اهماله الجانب الاجتماعي فقد انطلقت فكرة الاهتمام بفعل الانسان الاجتماعي من عقيدة القضاء والقدر، اذ طرح تساؤل عما اذا كان الانسان مسؤولا عن افعاله او انه غير قادر على التصرف من دون قوة الهية دافعة، وكان اول من ايقظ الفكر الاسلامي في هذا الميدان هو (علي بن ابي طالب) الذي اكد مسؤولية الفاعلين عن افعالهم، ففي كلام له رادا على سؤال الاحدهم (اكان سيرنا الى الشام قضاء من الله) فاجابه (ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدر حاتما ولو كان كذلك لذهب الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، فأن الله امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا، وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا)<sup>(٨٧)</sup>.

وقد سار على النهج نفسه ابنه الحسن بن علي، فيروى عن الحسن البصري انه كتب الى الحسين بن علي مستفهما عن القضاء والقدر فأجابه (من حمل ذنبه على ربه فقد فجر، ان الله لا يطاع استكراها ويعصى بغلبة فان عمل الناس بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا وان عملوا بالمعصية فليس هو الذي اجبرهم ولوا اجبرهم على الطاعة لأسقط الثواب ولو اجبرهم على المعصية لأسقط العقاب)<sup>(٨٨)</sup>.

ولقد نوقشت هذه القضية من قبل فرق اسلامية وعلماء مسلمين اختلفوا حولها، وفيما يأتي استعراض مختصر لابرز الاراء الاسلامية في الفعل.

ولقد نوقشت هذه القضية من قبل فرق اسلامية وعلماء مسلمين اختلفوا حولها، وفيما يأتي استعراض مختصر لابرز الاراء الاسلامية في الفعل.

١- المعتزلة، لقد اعيد طرح مسألة المسؤولية في الفعل على نطاق اوسع في العصر العباسي وفي عهد المعتزلة الذين يعززون انطلاقهم الفكرية الى علي بن ابي طالب.

لقد احدث المعتزلة نقلة نوعية في الفكر الاسلامي اذ حسموا قضية العلاقة بين الانسان وبين الفعل الصادر عنه بحكم لا يقبل الجدل والنقاش، فقد انكر المعتزلة، كل جبرية في الفعل، فالانسان هو خالق افعاله وليس بآلة يحركها الخالق كيفما يشاء<sup>(٨٩)</sup>، مؤكداين على أهمية القصد في الفعل (Intentionality) فافعال الفاعلين مشروطة بقصد الفاعل (وهنا يعطوها معنى ذاتيا) ودواعيه اليها وان عدم وقوعها مرهون بكراهية لها وكذلك بالصوارف والموانع التي تمنعه عنها وتحول بينه وبينها<sup>(٩٠)</sup>.

وابرز ادوات الحرية الانسانية التي تعمل على توجيه الفعل هي الارادة والمشئة والقدرة والاستطاعة ومعنى اثبات الارادة هي اداء الفعل على وجه من دون اخر ، فهي (ميل ورغبة وشوق يحدث للانسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه)<sup>(٩١)</sup> ولكي يكون الفعل اراديا يرى المعتزلة بضرورة توافر ثلاثة شروط هي .<sup>(٩٢)</sup>

١- ان يكون الفاعل عالما بما يفعل والا كان غير مريد للفعل حتى لو وقع وحدث منه .  
٢- ان يكون الفعل غرضيا اى حاملا لهدف .

٣- ان يكون مقصوداً بنفسه لا أن يكون حدوثه تابعا لغيره .

اما ادوات تنفيذ الارادة والاختيار فهي القدرة والاستطاعة ، اى يجب ان يكون الانسان مستطيعا وقادرا ومتمكنا من اداء الفعل .

ويبدو ان نقطة الارتكاز عند المعتزلة تتعلق بالعقل الانساني الذي هو اساس الادراك والتميز اذ ذهبوا الى كونه المتحكم بالافعال ولهذا فانهم لا يحترمون غرائز الانسان ولا يسمحون لها بتوجيه سلوكه فاصحاب العقل (المعتزلة) يرون ان كل من فقد حريته ولا يستعمل عقله وتفكيره في طريقة عيشه داخل المجتمع يعد في مصاف الحيوانات<sup>(٩٣)</sup> . ولهذا نطلق عليهم تسمية (العقليين) ويحق لنا تسميتهم (بالعقليين الثوريين) اما ما يناقض تيار المعتزلة على نحو كامل فهو تيار الاشاعرة الذين يعتقدون بأن الانسان مسير لامخير في افعاله .

٢- ابن حزم . يذهب ابن حزم الى ان الفعل الانساني يكون باستطاعة الانسان وقصده منكر آراء المجبرة ومتفقا مبدئيا مع آراء المعتزلة ، فالاختيار عنده يحدث عند التقاء القصد بالفعل مؤكدا على تعرض الفعل الى موانع قد تضعف الاستطاعة اذ يقول في كتابه الفصل (ان الفعل لا يقع الا من صحيح الجوارح التي يكون بها ذلك الفعل فصيح يقينا ان سلامة الجوارح وارتفاع الموانع استطاعة وحتى فاعل الفعل لا يفعل مختارا الا بارادة تحرك الاستطاعة فليس كل ما يريد الانسان يستطيع القيام به وسالم الجوارح المريد للفعل قد تعترضه دون الفعل موانع تجعله غير قادر على الفعل اصلا ، فعلمنا هاهنا شيئا اخر تتم به الاستطاعة وبه يوجد الفعل فعلمنا ضرورة ان هذا الشيء وهو تمام الاستطاعة)<sup>(٩٤)</sup> .

ويمكننا ان نضع التصورات الاتية عن الفعل لدى ابن حزم .

١- وجود الاستطاعة .

٢- زوال معرقلات حدوث الفعل .

٣- ادخل ابن حزم القوة التي مردها الله مؤثرا فاعلا في الفعل فالقوة التي يلهمها الله للعبد ويفعل بها خيرا يسمى فعله توفيقا وعصمة اما اذا وردت قوة من الله فيفعل الانسان بها شرا فيسمى فعله خذلانا ومعصية ، اماماهو لاطاعة ولا معصية ، فاطلق ابن حزم عليه عونا او قوة<sup>(٩٥)</sup> ، لقد بدا لنا لاول وهلة ان فلسفة ابن حزم اعتزالية الا انها حقيقة ليست كذلك فهو يشير الى ان " جميع افعال العباد خيرا وشرها مخلوق خلقه الله وهو تعالى خالق الاختيار والارادة والمعرفة في نفوس العباد " <sup>(٩٦)</sup> .

وبهذا يكون ابن حزم متأرجحا بين الاشعرية والاعتزال فهو يضيف الله قوة مؤثرة في التوفيق والخذلان معتمدا على قوله تعالى ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ (٣١- المدثر) فمن اهتدى اعطاه الله التوفيق ومن لم يهتد فأن الله الا يوفقه فيكون الخذلان والضلال في حين يرى المعتزلة ان الله لا يكون منه شر ابداً . <sup>(٩٧)</sup>

ان اى رأى يخرج عن اطار الفكر الاعتزالي يقع في حيرة فحتى الموت الذي نسلم به امرا مقدرا من الله نجد ان المعتزلة عدوا قسما منه «القتل» خارجاً عن ارادة الله ، فالنمرود لم يجادل ابراهيم عندما قال له الأخير (فأن الله يأتي بالشمس من المشرق فات بهامن المغرب) (٢٥٨- البقرة) ولكن جاد له عندما قال له قبلا (ان الله يحيي ويميت) فقال (انا احيي واميت) ومع علمنا بجهل النمرود بالارادة الالهية الا انه يمتلك زمام مايقول ، ولكننا نستطيع القول ان ارادة الله اذا ماتدخلت فسيكون القضاء والقدر حتما لانستطيع تغييره .

٣- محمد عبدة ، هو الاخير لا يخرج عن الفكر الاعتزالي في فهمه الفعل الانساني اذ يقول في كتابه رسالة التوحيد " الانسان يشهد بأنه سليم العقل والحواس يشهد انه مدرك لأعماله الاختيارية الموزونة يميزها في عقله ويقدرها بارادته ويصدرها بقوة مافيه " <sup>(٩٨)</sup> ورغم ثقته بالاختيار تحاشى ان يخوض كثيراً في مسألة القضاء والقدر فقد عدها أمراً لن نصل فيه الى نتيجة ، لكنه اكد ضرورة فهمها بعيدا عن الجبر

والتواكل<sup>(٩٩)</sup>، وذلك لان هذا سيولد صفة الجرأة والاقدام والعمل ويخلق الشجاعة ويرفع الكلمة نحو المطالبة بالحقوق<sup>(١٠٠)</sup>، وهذا الكلام دقيق من دون شك.

وبعيدا عن فكرة الجبر والاختيار فان محمد عبدة يدرك مدى تأثير الفاعل وفعله بالبيئة التي يعيش فيها فاعلا " فالافعال الانسانية لاتخرج عن نطاق الاكوان الواقعة تحت مداركنا وما تنفعل به انفسنا عند الاحساس بها واستحضار صورها "<sup>(١٠١)</sup>.

ولو عرجنا الى اسلوب محمد عبدة الاصلاحى، نجدده مختلفا عن اسلوب استاذة جمال الدين الافغانى فهو لم يدع الى اصلاح ذى مدلول سياسى مباشر وانما كان ثقله الاصلاحى منصبا على الاسلام واثره فى الاصلاح الاخلاقى الذى يعده اساسا لرفع المستوى الاجتماعى فى العالم الاسلامى، ويبدو ان محمد عبده " يريد دينا موسعا فى تأويله قادرا على تلبية حاجات العصر، فيكون هذا الدين فكريا، عند مقتضيات النقد العقلى واجتماعيا لدى رغبة الضعفاء فى الارض فى ان يحققوا حياتهم الانسانية "<sup>(١٠٢)</sup>.

ويختلف محمد عبدة عن استاذة الافغانى فى انه يبدأ بالاصلاح من الفرد وينتهى بالمجتمع على عكس الافغانى الذى يبدأ بالمجتمع وينتهى بالفرد<sup>(١٠٣)</sup>، وكما يبدو ان تركيزه كان منصبا على الدين اذ كان يرى فيه نقطة استقطاب السلوك فى العالم الاسلامى.

لقد دعا محمد عبدة الى الاجتهاد والتجديد لاعادة توافق الذات المسلمة مع العصر، لاسيما بعد ان اصيب المسلم بالفتور اسلاميا " متحركا فى اطار الممكّنات والتنظيم ان جاز لي التعبير كما لانستطيع ان ننكر تحركه فى اطار التعامل مع بعض المعايير المتعلقة بالشرعية فعنده على ما يبدو كان يريد اعادة فاعلية العقيدة ذات الاشعاع الاجتماعى مؤكدا تداخل الفرد والمجتمع من خلال الدين.

#### ٤- علي زيعور

يختلف هذا الكاتب عن غيره فى طريقة معالجته للذات العربية المسلمة اذ حلل هذه الذات منطلقا من اللاشعور او اللاوعى متخذاً منه منطلقاً لفهم سلوكيات هذه الذات



مؤكدًا بذلك نزعتة الفرويدية .

فقد رغب هذا الكاتب في اعطاء قوة للانا في ذواتنا بوصفنا عربا فهي عنده ، ذات مضطربة مطموسة تحت ثقل ماهو الهى ويعبر عن ذلك بقوله " كل اذن يعد الذات العربية للتخلي عن ذاتها للفرار من كلمة انا ومن نسبة الاعمال لذاتها . . . لقد اكتفى العربي بالاشعرية لابلالاعتزال وبالتقبل لا بالتفجر وبالاستعارة والتوسط بالابداع" (١٠٤) وبهذا يبحث زيعور عن الخلق الانساني للفعل .

لقد حرك زيعور جدلية نافذة في فهم السلوك العربي وهذه الجدلية قائمة على علاقة الذات بالحقول ، الانا والانت ، والانت في نظره هو التراث مؤكدا على انه مدمج في ذواتنا العربية ، اذ يقول " التراث هو الانت يوجد قبلنا ويبقى بعدنا نعرف داخلنا من خلاله ونفضل عنه لكننا في داخله ، انه ذاتي وموضوعي معا فردي ومجتمعي معرفي وقيمي" (١٠٥) وهنا يؤكد لنا زيعور اهمية الجانب الثقافي الاجتماعي في حياتنا بوصفنا عربا ورغم ذلك اشار الى وجود تمرد عال لدى هذه الذات تجاه ، الانت ، وهذا ناتج عن عدم قدرتهما على ادارة حوار مشترك بينهما وكثيرا مايلقى زيعور باللائمة على الانت لكونها حركت الكثير من الرموز الثقافية على نحو خاطيء ومنها (الله) - اذ صورته للانا ذاتا متسلطة قاسية ومما يؤيد كلامي هذا هو كون زيعور الى الرمز الفرويدي - الأب - ومن هنا نراه يركز على ضرورة نقل مفهوم الله المتسلط - الى مفهوم سمح انساني يؤمن حالة التوازن الانفعالي للذات العربية ، مع ضرورة تربية المفهوم الاعتزالي ، ولكي نعيد هذا التوازن علينا ان نرسخ (الايمان - عقلانية) (القلب والعقل) في تلك الذات ويعول زيعور على التنشئة الاجتماعية في اعادة صياغة الانسان العربي المسلم وبخاصة على الصعيد العائلي .

ومما ركز عليه زيعور ضرورة اعادة التعامل مع الدافع الجنسي بصورة افضل في التنشئة فالكثير من الرموز اللاشعورية للذات العربية (على مايعتقد هو) هي رموز جنسية ، ولكنه لا يؤمن بكون الجنس هو المحرك الاساسي ، للسلوك العربي - الاسلامي ، اذ يشير اليه قوة ضاغطة على السلوك واللاوعي مع غيره من الضغوط . اما الحل الذي يطرحه علينا زيعور لاعادة بناء الانا فلا يقتصر على الرغبة في اعادة

تجديد الحقل وتحريكه وانما يكون بمعالجة اضطرابات الانا واعادة بنائها بالاستناد الى الاسلام وذلك من خلال فتحه على العالم وادخاله على نحو فاعل في اعادة بناء الحقل وتجديده باسلوب -ايمان عقلاني- اذ انه يرى في الاسلام قيما ومعايير عامة للسلوك تسمو بالفعل والفكر الانساني وتحثه نحو التكامل اللامنتهي ، ورغم ان زيعور اهتم كثيرا بالحانب النفسي في كتاباته الا انه لم يهمل على الاطلاق ما هو مجتمعي ويؤكد ذلك رغبته في اعادة تحريك السلوك ذاتيا وموضوعيا اى على صعيد الانا والحقل. (١٠٦)

ونرى مما سبق من استعراض آراء المفكرين المسلمين انهم يختلفون ويتشابهون في معالجتهم قضية الفعل الانساني فالمعتزلة يمثلون اطارا فكريا معيناً والاشاعرة يقفون ضد هذا الاطار ، ورأينا كيف ان ابن حزم وقف متارجحا بين الاشعرية والاعتزال الا انه مال للاولى ، في حين وقف محمد عبده موقفا فكريا يتلاءم وطبيعة المرحلة التي عاش فيها مركزا جهوده على اعادة بناء مجتمع اسلامي صحيح القوى الايمانية والعقلانية . وتجدر الاشارة الى ان الرعيل الاول من المفكرين كالمعتزلة والفارلي وابن سينا والغزالي وغيرهم من المصلحين المسلمين كانوا يحاولون بناء انساق قيمية تكون في حالة تطابق مع المجتمع الاسلامي جالبة السعادة العظمى في الدنيا والاخرة وهذا جعلهم يركزون على التوجيه القيمي للفعل الاجتماعي (١٠٧) .

ويعني ذلك انهم لم يهملوا الجوانب الاخرى في الفعل اى انهم لم يركزوا على قضية القضاء والقدر فقط ولكن يبدو انها القضية الاكثر قوة في الفكر الاسلامي .

# مراجع الفصل الأول

- (١) ابن منظور، لسان العرب، ج١٧، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، مطابع كوستاتسوماس، د.ت، ص ٣٧-٣٨.
- (٢) د. زكي محمد إسماعيل، الدين والمجتمع، سلسلة العلوم الانسانية، ع٦، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص ٤.
- (٣) نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج٢، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة ط ١، السعودية، ١٩٨١، ص ٢٣.
- (٤) زكي محمد إسماعيل، الدين والمجتمع، مصدر سابق، ص ٥.
- (٥) Nooh Webster's New 'William Collins World Publishing -Co Inc, second Edition, U.S.A. 1978. p. 1527.
- (٦) لوسي مير، مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، ط ٢، بغداد، ص ٢٤١.
- (٧) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤١.
- (٨) Durkhiem on Religion, Translation by Jacquelin Reeding and others, Alden press, Britain, 1975, p. 76.
- (٩) Emile Durkhiem, The Elementary Forms of Religious Life, Holen Srteet Press, LTD. London, 1964. p. 47.
- (١٠) د. مصطفى الخشاب، اصول علم الاجتماع، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٧٥، ص ٢٤٩.
- (١١) لوسي مير، مصدر سابق، ص ٢٤٩.
- (١٢) Max Weber, Socilology of Religion, Mthuen and Co LTD, London, 1965, p. 28.
- (١٣) Thomas.F. O'dea, Sociology of Religion Hall. Inc. Engle Wood Cliffs, New Jersey, 1966, p. 1.
- (١٤) عبدالله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط ١، وامتان، جدة، ١٩٨٢، ص ٣٢.
- (١٥) زكي محمد إسماعيل، نحو عام اجتماع اسلامي، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص ٢٧٩.
- (١٦) ايرك فروم، الانسان بين الجوهر والمظهر، سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٤٤.
- (١٧) نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج ٢، مصدر سابق، ص ٧٨-٧٩.
- (١٨) انظر يوسف الزبيبي، فهارس جامع الاصول، ج ٢، دار المأمون للتراث، ط ١، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٠٢، رقم الحديث ٦٣١٩، ٨/٥٢٢.
- (١٩) امجد عبدالغفور، الدين والتحديث في ايران، رسالة ماجستير مقدمة الى معهد الدراسات الاسيوية والافريقية، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٨، ص ٤.
- (٢٠) محمد عبد الله داراز، الدين، بحوث ممهدة في دراسة تاريخ الاديان، مطبعة السعادة، مصر.

- ١٩٦٩، ص ٢٥.
- (٢١) حسن عبد الامير، تعريف الدين، مجلة رسالة الاسلام، صادرة عن كلية اصول الدين، السنة الخامسة، العدد التاسع، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧٢، ص ٩٢.
- (٢٢) احمد تفاحة، الاسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٨-١٩.
- (٢٣) لسان العرب، ج ١٥، مصدر سابق، ص ١٨٦.
- (٢٤) New Webster. Op cit, p.958.
- (٢٥) Encyclopedia of Philosophy , volum 3 ,The macmillan company and Free Press, New York, 1967, p.165.
- (٢٦) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج ٢، ت جورج طعمه، دار الثقافة، ط ٢، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٦.
- (٢٧) احمد تفاحة، الاسلام عقيدة وشريعة، مصدر سابق، ص ١٦.
- (٢٨) الامام الحافظ ابو عبد الله الحسين، المنهاج في شعب الايمان، تحقيق حلمي محمد فودة، ج ١، دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٥.
- (٢٩) الامام زكي الدين المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ج ٢، دار الفكر بيروت، ١٩٨١، ص ٥٥٦.
- (٣٠) لسان العرب، ج ١، مصدر سابق، ص ١٨٥-١٨٦.
- (٣١) ائمة المستشرقين في العالم، دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية اعداد وتحرير ابراهيم زكي خورشيد، احمد الشنتاوي، عبدالحميد يونس، المجلد الثالث، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٣٤٨.
- (٣٢) هـ. ا. رجب، كالموز، نيابة عن الاكاديمية الهولندية الملكية، الموسوعة الاعلامية المسيرة، ج ١، ت راشد البراوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٨٤-٨٥.
- (٣٣) تفاحة، مصدر سابق، ص ١٦.
- (٣٤) ائمة المستشرقين في معالم، دائرة المعارف الاسلامية، مصدر سابق، ص ٣٥٢.
- (\*) للمزيد من المعلومات، راجع ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ج ١، دائرة المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د. ت.
- (٣٥) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، ج ٣، دار المعرفة ط ٢، بيروت، لبنان، د. ت، ص ٢٥٧.
- (٣٦) الموسوعة الفقهية، ج ٤، استعانة، انتهاء وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، ط ١، الكويت، ١٩٨٤، ص ٢٦٠.
- (٣٧) عبد الفتاح احمد فؤاد، الحملة العالمية على اسلمة العلوم الانسانية، مجلة الاسلام اليوم، تصدر عن منظمة الايسيكو، العديد السادس، السنة السادسة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ٦١.
- (٣٨) سرور عبد الباقي، دولة القرآن، مطبعة نهضة مصر الفجالة، القاهرة، د. ت، ص ٥٤.
- (٣٩) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، مصدر سابق، ص ١٢٣.
- (٤٠) محمد مصطفى شلبي، اصول الفقه الاسلامي، دار النهضة للطباعة والنشر، ط ٢، بيروت ١٩٧٨، ص ٦٩-٧٠.
- (٤١) نفس المصدر السابق، ص ٧٢.



- (٤٢) عفيف عبدالفتاح طيارة، روح الدين الاسلامي، دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٦٦، ص ٢٢.
- (٤٣) محمد ابو زهرة، المعجزة الكبرى، القرآن، دار الفكر العربي، دار الحمامي للطباعة القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٤-٢٥.
- (٤٤) المصدر السابق نفسه، ص ٢٦.
- (٤٥) C.E. Von, Islam, Essays in The Nature and Grwth, of Acultural, Tradition Broad Way House, London, 1969, p.81.
- (٤٦) محمد عبد الله دارز، دستور الاخلاق في القرآن، ت عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية في الكويت، مؤسسة الرسالة بالاشتراك مع المؤسسة التجارية للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٤-١٦.
- (٤٧) ابو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودوره، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، ط٥، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٢ وانظر الصفحات من ١٠٩-١٦٧.
- (٤٨) Mircea Eliade, Encyclopdisa of Religion, Volume 7, Macmilan Publishing Company, New York, 1987, 308.
- (٤٩) Ilyas Ahmad, The Social Contract and The Islam State, Publishig by Nusrat Ali, new Delhi, 1981, p.660
- (٥٠) Max Weber, the Theory of Social and Economic orgneization, Oxford University press, 1969, p.88.
- (٥١) William L, Kolb, and Julius Gould, Adictionary of Social Sciences, A Division of Macnilan Publishing, Co, Ink, New York 1964, p.643.
- (٥٢) غي روشة، مدخل الى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، ت مصطفى دندشلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٧-٢٨.
- (٥٣) Max Weber. Op.cit. p.88
- (٥٤) في روشية، مصدر سابق، ص ٢٧-٢٨.
- (٥٥) د. قيس النوري، د. عبد المنعم الحسيني، النظريات الاجتماعية، مطبعة جامعة الموصل، العراق، ١٩٨٥، ص ٢٦٨.
- (٥٦) عبد السلام محمد عوض، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، دار المطبوعات الجديدة، مصر، ١٩٨٦، ص ١٩.
- (٥٧) عبد السلام محمد عوض، الفعل الاجتماعي عند تالكوت سنز، المصدر السابق، ص ٢٨.
- (٥٨) غي روشية، مصدر سابق، ص ٣٢.
- (٥٩) قيس النوري، النظريات الاجتماعية، مصدر سابق ص ١٠٧-١٠٨.
- (٦٠) غي روشية، مصدر سابق، ص ٣٣-٣٤.
- (٦١) Talcott Parsons, Societies, Prentice- Hall, Inc, Engelwood cliffs, New Jersey, 1966, p.5.
- (٦٢) احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٨.
- (٦٣) Talcott Parsons, The Structure of Social Action, Free Press Fourth Priniting, New York, 1966, p.44.
- (٦٤) عبد السلام محمد عوض، مصدر سابق، ص ٤٩-٥١.

- (٦٥) أرفينج زايكلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع ، ت محمد عودة وإبراهيم عثمان، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩، ص٤٧.
- (٦٦) عبد السلام محمد عوض، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، مصدر سابق، ص٥٨.
- (٦٧) أرفنج زايكلن، مصدر سابق، ص ٤٧-٤٨.
- (٦٨) Parsons, Societies, Op.cit,p.8.
- (٦٩) Parsons, The Social System Routledge and kegan Daul Ltd,London, 1964,p.5
- (٧٠) أرفنج زايكلن، مصدر سابق، ص ٤٤-٤٥.
- (٧١) عبد السلام محمد عوض، مصدر سابق، ص ٦١.
- (٧٢) زايكلن، مصدر سابق، ص ٤٥-٤٦.
- (٧٣) Talcott parsons, The Social System, Op. Cit,p.542.
- (٧٤) عبد السلام محمد عوض، مصدر سابق، ص ٩٣.
- (٧٥) Parsons, the Social System, Op.Cit,pp.27-28
- (٧٦) Parsons, Societies,Op.Cit,p.7.
- (٧٧) Ibid,p.28.
- (٧٨) Neil .J.smelser, The Thory of Coll ective Behaviour, Routledge and kegan Paul, Third Impression ,London, 1970.p.24.
- (٧٩) bid.p.24
- ملاحظة اعتمد (smelser) في صياغته لنظرية الفعل على المفاعلة بين الاراء الاوربية والامريكية في فهم الفعل ولاسيما على كل من :
- (parsons, Edward shils,R.F.Bales)
- (٨٠) Ibid,p.27.
- (٨١) Ibid ,p.27
- (٨٢) Ibid,p.28.
- (٨٣) Ibid, pp.30- 31.
- (٨٤) Ibid,pp.33-34.
- (٨٥) Ibid, pp.32-34.
- (٨٦) (\*) سيبرناتيكيا Cybernetics اي بالقوة الضابطة التي تنطلق من الاعلى (القيم) والتي تنخفض كلما اتجهنا نحو الادنى وبذلك تتولد الحركة التي تكون محكومة ايضا بالمقدار الذي يسمح لها فيه الضبط، انظر، د. متعب مناف، هرمية العلاقة بين مكونات الفعل الاجتماعي، مجموعة محاضرات القيت على طلبة الماجستير، تتعلق بتركيبية الفعل الاجتماعي، مادة السلوك الجمعي، آذار، ١٩٩٣.
- (٨٧) علي بن ابي طالب، نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، شرح محمد عبده، ج٤، مكتبة النهضة، بغداد، د ت، ص ٦٣٩. كما نود الاشارة الى ان الامام علي بن ابي طالب يؤمن بثقل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية على الانسان وتوجيه افعاله فمن كلام له يوصي به ابنه محمد بن الحنفية، اخاف عليك الفقر، فانه منقصة للدين مدهشة للعقل، وبذلك يبين تأثير ما هو وسيلي على ما هو قيمي

- في الفعل. أنظر صفحة ٦٩٨، ج٤، نهج البلاغة.
- (٨٨) محمد علي الزعبي، هل نحن مسيرون أم مخيرون، أو مستقبلك بيدك، مؤسسة الزعبي للتأليف، ط١، بيروت، ١٩٦٨، ص٢٥.
- (٨٩) Arthur Stanley, Islam Beliefe and Practices, Hut Hinson and Cot pub-lishers, Fourth Impression, London, p.39.
- (٩٠) محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، اصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، المكتبة العالمية، ط٢، بغداد، ١٩٨٤، ص٧٦.
- (٩١) المصدر السابق ص ٨٩. (\*) النفع اما ان يكون ديني او اجتماعي فاستخدام العقل ينبغي ان يكون لصالح المجتمع والمتبع لعقله انسان صالح في المجتمع.
- (٩٢) المصدر السابق نفسه، ص ٩١.
- (٩٣) د. معن خليل عمر، نحو علم اجتماع عربي، دار الشؤون الثقافية، دار الحرية للطباعة بغداد، ١٩٨٤، ص١٣٣.
- (٩٤) بتصرف ابن حزم الظاهري الاندلسي، كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل، ومعه الملل والنحل للشهرستاني، ج٣، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، دت، ص٢٣-٢٤.
- (٩٥) بتصرف، المصدر السابق نفسه، ج٣، ص٢٤.
- (٩٦) لجنة موسوعة الفقه الاسلامي، معجم فقه ابن حزم الظاهري، مجلد ٢، مطبعة جامعة دمشق، دت، ص ٨٢٦.
- (٩٧) محمد ابو زهرة، ابن حزم حياته وعصره، آراءه وفقهه، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة، بيروت، ١٩٥٤، ص٢٥٦-٢٥٧.
- (٩٨) محمد عبدة، رسالة التوحيد، مطبعة محمد علي سعيد، القاهرة، ١٩٦٥، ص٤٤.
- (٩٩) المصدر السابق نفسه، ص٧٣-٧٤.
- (١٠٠) محمد رشيد رضا، تاريخ محمد عبدة، ج٢ مطبعة المنار، ط٢ مصر، ١٣٤٤هـ، ص٣٦.
- (١٠١) محمد عبدة، رسالة التوحيد، مصدر سابق، ص٥٠.
- (١٠٢) لويس غردية، ج قنواطي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام و المسيحية، ت صبحي الصالح والاب فريد جهر، ج١، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت ١٩٧٨، ص١٥٠.
- (١٠٣) مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ت عبد الصبور شاهين، دار المعرفة القاهرة، ١٩٥٩، ص٥٢-٥٥.
- (١٠٤) علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، انماطها السلوكية الاسطورية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٨، ص١٥.
- (١٠٥) المصدر السابق نفسه، ص ١١.
- (١٠٦) للمزيد من المعلومات عن علي زيعور راجع
- أ- الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.
- ب- الدراسة النفسية الاجتماعية بالعين للذات العربية، دار الطليعة ط١، بيروت ١٩٧٨.
- (١٠٧) Muhammed Bayyumi, the Islamic Ethic of Social Justic and The Spirt of Modrnization, Published by University Microflims, Irternational Ann Arbor, Michigan, U.S.A.2970. 45-47.





## الفصل الثاني

### المستويات القرآنية للضعل

- أولاً: الله والفعل الألهي .
- ثانياً: الملائكة والفعل الملائكي .
- ثالثاً: الأنبياء وفعل الأنبياء .
- رابعاً: الأولياء وفعل الأولياء .
- خامساً: إجتماعية القرآن .
- سادساً: نحو التوليف بين الفعلين .



## الفصل الثاني المستويات القرآنية للفعل

### تمهيد

عبارة المستويات القرآنية للفعل تجعلنا امام تساؤلات مهمة وجوهرية صعبة تدور حول معنى هذه المستويات وحول الطبيعة التدريجية التي تسير عليها؟ ان الصعوبة تكمن في طريقة التعامل مع هذه المستويات سواء كان ذلك على نطاق واقعي ام مثالي، واعني بخاصة خصوصية ارتباطها بالانسان، فهي واقعية لكونها واقعية فعلا ومثالية لكونها تحت الانسان نحو التواصل العملي الايماني معها وهذا امر يصعب على الانسان تحقيقه بصورة متكاملة، اذا ماعدنا الى تساؤلنا الاول والخاص بطبيعة هذه المستويات وكيفية التعامل معها؟ فمن الممكن ان نقسم هذه المستويات الى رموز قرآنية محددة يمكننا من خلالها النفاذ اليها وهذه الرموز هي

اولا : الله والفعل الالهي .

ثانيا : الملائكة والفعل الملائكي .

ثالثا : الانبياء والفعل النبوي .

رابعا : الاولياء وفعل الولي .

ان وجود مثل هذه الرموز يعطينا دلالة على ان المستويات التي نتعامل معها انما هي منظومة رموز قيمية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالانسان وفكره وما يتبع هذا الفكر من افعال . فقد رافقت هذه الرموز البشرية منذ انطلاقتها واثرت فيها تأثيرا قويا ومباشرا كما تسرد لنا الكتب المقدسة ومن بينها القرآن .

وقد نتساءل هل هذه المستويات القرآنية للفعل بعيدة ام قريبة من الفعل الاجتماعي والى اى حد؟

وبالتأكيد ان المستوى القرآني هو مستوى مثالي قيمى ويمكننا ان نقرب الفعل الاجتماعي منه اذا ما صغنا الاخير صياغة مثالية، اما على الصعيد الواقعي فان الفعل الاجتماعي هو فعل معياري تحكمه الوسيلة وهذا امر بديهي لصعوبة الاستدخال

الكامل للقيم والضوابط الاجتماعية في ذوات الفاعلين هذا اضافة الى ان الفعل الاجتماعي يخضع عادة الى ضغوط موقفية قد لا تنسجم مع الرموز القيمة والثقافية للفعل ، وهذا يحوله الى فعل وسيلي كما اسلفنا ، اما القرآن فانه يطالب الانسان دائما بان يبتعد عن هذه يحوله الى فعل وسيلي كما اسلفنا ، اما القرآن فانه يطالب الانسان دائما بان يبتعد عن هذه الوسيلية والأدلة والشواهد القرآنية كثيرة ومتعددة فالفعل النبوي على سبيل المثال قد يخرج عن نطاقه القرآني الى نطاقه الاجتماعي قرآنيا ولا سيما اذا ما تعامل على المستوى المعياري واليك المثالين الاتيين .

١- ((ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين)) (٤٥-هود) ، وبذلك يرفض القرآن ان يوجه الفعل النبوي لأغراض معيارية دنيوية ففي هذه الاية تأنيب واضح لنوح لانه انجرف وراء عاطفته بوصفه ابا متناسيا دوره نبياً .

٢- اما المثال الاخر فهو ما جاء في التنزيل ﴿وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه﴾ (٢٧- الاحزاب) وفي هذا تأنيب لمحمد (ﷺ) لانه تردد في تنفيذ الامر الالهي .

وهكذا نرى المستوى القرآني للفعل يحث الانسان نحو غاية قيمية عليا في حين تكون غايات الفعل الاجتماعي متعددة ووسائله متعددة في الوقت الذي يخضع فيه هذا الفعل الى ذات الفاعل وظروف التفاعل وممكنات الموقف التفاعلي .  
والان نقوم بشرح رموز هذه المستويات كلا على حدة محاولين معرفة تأثيرها في الفعل الانساني والتي يمكننا ان نطلق عليها رموز (الفعل القرآني) .

اولا : الله والفعل الالهي

وهو الفعل الوحيد الذي يمتلك صفة انه فعل مكون في حين ان كل الافعال الاخرى مكونة بفعل هذا الرمز القرآني ، فالله هو الذات الاولى التي انطلقت بفعلها كل الاشياء ونتيجة لقدسيتها اسبغ عليها الفلاسفة العديد من الصفات وهي " الوجود ، القدم ، البقاء ، والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والوحدانية ، ثم تحولت في العقائد اليمانية



المتأخرة الى اثني عشر وصفا عن طريق نفي نقيض كل من الاوصاف الستة، فنشأت اوصاف ستة اخرى منفية وهي، ليس عدماً، ليس حادثاً، ليس فانياً، ليس مشابهاً للحوادث، ليس في محل، وليس كثيراً<sup>(١)</sup>.

لقد ناقش الفلاسفة هذه الاوصاف باساليب مختلفة، مما احدث جدلاً فكرياً أغنى الفلسفة الاسلامية، إذ عولجت هذه الاوصاف في مواضيع فلسفية متفرقة، فالوجود نوقش في قضية الواجب والممكن، والعلة والمعلول والحادث والقديم، اما الاوصاف الاخرى فيضمها لفظ واحد هو التنزيهات، اى تنزيه الذات الالهية، فالقدم، عدم الاولية، والبقاء يعني الخلود والأزلية، والمخالفة للحوادث اى انعدام ما يشبه هذه الذات، والقيام بالنفس تعني الاستغناء عن المحل والمخصص ونفي الاتحاد والحلول<sup>(٢)</sup>، اما الوجدانية فتعني نفي التعددية في الالهية ﴿لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا﴾ (٢٢- الانبياء) وقوله ﴿قل هو الله احد﴾ والغرض من كل هذه الصفات هو تنزيه الله عما سواه، فالانسان يرسم صورة ما هو كامل أملاً في الوصول الى ما تقصر ذاته عن تحقيقه.

واضافة الى هذه الاوصاف فقد ذكرت الايات القرآنية صفات عدة مشتقة من اسماء الله الحسنی ومشى على ذلك اهل السنة وهذه الصفات هي

- ١- القدرة ﴿وهو العليم القدير﴾.
- ٢- العلم ﴿يعلم الغيب وما يخفى﴾ ﴿وهو العليم الحكيم﴾.
- ٣- الارادة ﴿فعال لما يريد﴾.
- ٤- الحياة ﴿لا اله الا هو الحي القيوم﴾.
- ٥- الكلام ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾.
- ٦- السمع والبصر فقد جاءت في قوله ﴿وهو السميع البصير﴾ هذا اضافة الى صفة الوجدانية.

ولكنني استغرب حقاً ان لا يدرج علماء المسلمين صفة الرحمة ضمن صفات الله الاساسية مع العلم ان كل سور القرآن تبدأ بالبسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) ماعدا التوبة، كما ان الاسم الذي تولدت منه هذه الصفة كرر بكثرة في القرآن اذ تجاوز ذكر

كلمتي الرحمن والرحيم على (١٨١ مرة).

والمعروف عن هذه الصفات انها صفات كمال ، فالانسان يريد ان يكون كاملا خاليا من النقص وبما ان الاستحالة قائمة ، بل ان الامر مستحيل فعلا ، لذلك لجأ الانسان الى الصاق تلك الصفات بالذات الالهية لعلمه انها ذات متكاملة وخالية من النقص ، وفي حدود عقله بوصفه انسانا ، فانه تصور صفات كماله هو فوصف الله بصفات يتمنى ان تكون مثالا حيا يواكب مسيرته الانسانية ولهذا نقول " اذا كان من صفات الله الوحدة والحياة والعلم والحكمة والقدرة والخلق ولابداع والغنى والملك والهيمنة والارادة فأن من مميزات الانسانية التطلع الى مثل هذه الصفات والعمل على تحقيقها فالانسان في تطوره يتطلع الى الوحدة والانسجام بين مطالب نفسه ، وحكمة عقله والى الحياة الانسانية فوق خصائص الحيوانية ، والى باقي هذه الصفات " (٣).

وعلى الرغم من هذا الاتفاق على كمال الذات الالهية ، الا ان الاختلاف قائم في تصويره مما ولد خلافا على الصعيد الديني والاسلامي ، فعلى الصعيد الديني ، اعنى اختلاف تصور الاديان للذات الالهية ، فلو نظرت الى طبيعة الله عند المسيحيين تجده مختلفا عنه عند المسلمين ، فالله في المسيحية واحد في ثلاثة اقانيم " هي الاب والابن والروح القدس " (٤) ، أما عند المسلمين فهو واحد لا يقبل التجزئة (٥) . وتختلف كذلك الاديان الوضعية في تصورها للذات الالهية كالزرداشية والهندوسية ، والكونفوشيوسية وغيرها .

وعلى مستوى الفكر الاسلامي نجد هذا الاختلاف واضحا فالله عند المعتزلة " ذات مجردة يصعب تعقلها " (٦) " اذ انكروا ان يقال ان لله صفات جوهرية وسرمدية فمن الممكن وصف الله بأنه المولى والبصير والسميع ولكن ليس بالمعنى الذي تؤديه كلمة ولاية او الملكية او هذه الصفات الحسية " (٧) وهنا يقعون في اختلاف مع الاشاعرة ايضا فالمعتزلة يلغون وينكرون كل صفة انسانية لله ، كما انهم اعتقدوا بأن صفات الله التي وضعها اهل السنة من اسمائه اذا كانت باقية ، في جوهر الذات يرتب على ذلك تعددية فيها (٨) ، ويبدو ان حسابات المعتزلة هنا غير دقيقة تماما فالتعددية في الصفات ليست بالضرورة تعددية بالذات فالانسان يسمع ويبصر ويتكلم وهو واحد غير متعدد فهل في

هذا تجزئة للانسان؟

وعند الغزالي ان الله اراده خلقت الانسان على صورتها فروح الانسان تشبه الله في الذات والصفات والافعال وحكم الصفات عنده انها ليست الذات ولكنها قائمة فيها (٨).

اما ابن عربي فقد ذهب الى القول بوحدة الوجود اذ يرى الله خالق كل شيء وهو عينه وعبر عن ذلك بمقولته المشهورة " سبحان من خلق الاشياء كلها وهو عينها " وهذا مادفعه الى القول بوحدة المعبودات ، وغاية ذلك تحقيق وحدة ذاتية مع الله (٩).

ومن هنا نرى مقدار الاختلاف في تصور الذات الالهية في الفكر الاسلامي بوصفها ذاتا خالية من النقص واليك مثالا اخر ننقله عن ابي البركات البغدادي الذي وضع فيه مسألة الاختلاف في العلم الالهي " واما معرفته وعلمه فقد اختلف فيها كثير من العلماء ، من المحدثين والقدماء ، اذ قالوا انه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته ، وقال آخرون ، بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات وعلى اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت ، وقال آخرون بل يعرف ذاته والصفات الكلية من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ، ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئا من الحوادث من الافعال والذوات واشهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الاول ، واعني معرفة الذات فقط ومن المحدثين بالمذهب الثالث وهو معرفة الكليات وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات . . . الخ " (١٠).

ولو عدنا الى عصر ما قبل القرآن ونظرنا في فكرة الله قبل نزوله لوجدناها تعبر عن ذات مختلفة في التصور عما رسمه لنا القرآن ، فالله في الجاهلية ذات بعيدة عن الانسان يتم التقرب اليها عن طريق وسطاء (آلهة) وهذا يؤشر لنا وجود الهاجس التوحيدي عند عرب الجاهلية ، فهذه الالهة الوسيطة انما في حقيقتها خاضعة لآله واحد اكبر منها جميعا وقد عبر القرآن عن ذلك عندما قال على الستهم ﴿مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى﴾ (٣- الزمر) وكانوا يعترفون بان الله قادر وفوق كل شيء ﴿ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحياء به الارض من بعد موتها ليقولن الله ، قل

الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون ﴿٦٣-العنكبوت﴾ كما ذهب اهل مكة الى وجود نسب بين الله والجن كما جاء في قوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا﴾ (١٥٨-الصافات).  
عندما اتى القرآن فإنه اعطى الصفة التوحيدية الخالصة لله واوضح صفاته المتكاملة الدالة على القوة والقدرة، وحل اى انتساب بين الله والكائنات الاخرى الا بالخلق، ويبدو ان ابرز معنى لله في القرآن كونه ذاتا عظيمة دالة على القدرة والقوة والحق "وهذا انشأ جدلية الخوف من الله والرد عليها بشريا بالتقرب اليه، وانه واحد بمعنى الاطلاق اذ يمثل وحدة ثنائية فهو الاول والاخر وهو المحيي والمميت" (١١) وهو شديد العقاب وهو عظيم الرحمة، ولم يأت كتاب سماوي كالقرآن في التوكيد على تنزيه الله وكماله ولو تابعت الايات القرآنية لوجدت ذلك بوضوح فاسماء الله تظهر لك الكمال الالهي فهو الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر العليم الحفيظ القهار. وتستطيع بعد هذا الشرح غير الوافي عن الذات الالهية ان ترى ان الفعل الالهي، فعل خارق يخرج عن امكانات البشر بل هو الفعل الذي اسس الكون وخلق الانسان وكل شيء وقد دلت القرآن على عظمة الفعل الالهي بآيات عديدة منها ما جاء في نشأة الكون كقوله ﴿اولم ير الذين كفروا ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما﴾ (٣٠-الانبيا) ومنها ما دل على تحريك الظواهر الكونية ﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل﴾ (٦١-الحج) ﴿والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (٣٨-يس)، وقد اوضح نيوتن ذلك عندما ماكد "ان حركات الكواكب الراهنة لا يمكن ان تكون قد انبثقت من اى علة طبيعية فحسب بل كانت مفروضة بفعل قوة عاقلة" (١٢).

وقد جاء في آيات القرآن ما يعبر عن فعل الله في خلق الانسان ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق﴾ ﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده﴾ (٢٧-الروم) ﴿وقد خلقكم اطوارا﴾ (١٤-نوح) وقد اشارت قسم من اسماء الله الحسنى الى هذا النوع من الافعال كما في البارئ والصور.

ان جميع افعال الله هي افعال قدرة (\*) ويعظم القرآن هذه القدرة عندما مايقول ﴿انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون﴾ (٨٢-يس) كما واثبت القرآن حرية الله



في افعاله (فعال لما يريد) من دون ان يتعارض ذلك مع حكمته الها .  
وكما اشرنا في الفصل الأول الى مسألة الفعل الانساني من وجهة نظر علماء المسلمين وعلاقته بالفعل الالهي ولمحنا الى النزاع القائم بين المعتزلة من جهة والاشاعرة واهل السنة من جهة اخرى نعود لنؤكد ان الاشاعرة يذهبون الى ثبات القدرة والحرية لله في فعل ما يشاء ، اما المعتزلة فقد عاضدت هذا الرأي الا انها اضافت اليه العدالة ، ورغم كون الاشاعرة لا يذكرونها الا انهم اكدوا ان الله يفعل في خلقه ما يشاء ، في حين يعد المعتزلة العدل صفة لازمة له اذ لو لم يكن عادلاً ما استحق ان يكون الها ولهذا اطلق عليهم اهل العدل والتوحيد(\*) وكل من هؤلاء يسند كلامه بآيات قرآنية تؤيد وجهة نظره وتعمل على ابطال حجة الاخر ، اما انا فأميل الى الرأي الذي ذهب اليه محمد يوسف عندما قال " ان الاله الحق هو الا له الذي جعل لارادته بعض الحدود حسبما رأى وقدر من حكمة وعلم ماسيكون عليه خلقه من هدى وضلال حسب طبيعة استعداداته واتباعه عقله او هواه فسيره الى المسير الذي اختاره لنفسه " (١٣) ورغم ميل الكاتب للتوليف الا ان رأيه يقترب من الاعتزال وذلك يعود الى قوة الحجة الاعتزالية بشأن الفعل الالهي وعدالته إذ ان هذا العدل يتطلب توفير حرية كافية للانسان في اختيار افعاله .

والسمة الاخرى في افعال الله انها افعال متصلة يأخذ بعضها بزمام بعض والادلة الكونية والحياتية تشير الى استمراريتها في حين تكون افعال البشر منقطعة وغير قادرة على الاستمرار ومقيدة بمجالات الزمان والمكان على عكس الفعل الالهي الذي لا يحدد بزمان او مكان (١٤) ولكن هل لهذا الفعل غاية ، وما هو مقدار ارتباطها بالانسان ؟

على الرغم من اننا نوقع انفسنا في خلاف جديد مع الاشاعرة الذين يؤكدون خلو الافعال الالهية من الغاية لانه (اي الله) منزّه عن الغايات ، الا اننا لا بد وان نشير الى ان غاية هذا الفعل ليست غاية تدل على النقص وانما على العكس ، تشير الى الكمال ، فقيمة كل فعل تحدّد بغايته وقيمة الفعل الالهي تكمن في انها " معللة برعاية مصالح العباد لانه ما لا غرض فيه يعد عبثاً وهو على الحكيم محال " (١٥) فافعال الله يترتب

عليها مثلما يترتب على افعالنا من حسن مصلحة (١٦) ولو طرحنا سؤال البشرية الازلي الذي هو ، لماذا خلق الله الانسان؟

لوجدنا ان اجابتنا لا بد وان تصب في وجود غاية لهذا الخلق ، قد تنحصر في اذهاننا بشراً في مسألة الحساب الاخروي ، وهذا يدعونا الى القول انها غاية مرتبطة بالانسان وصلاحه من خلال وضعه في موضع الاختيار وقد حرك القرآن فينا هذا بقوله ﴿ليبلوكم ايكم احسن عملاً﴾ (٢-الملك) ، والقصد من ذلك ان يجعل الله الانسان في حالة تواصل معه ، ونتيجة لعلم الله بعجز الانسان عن ادراكه بوصفه الها ، بالاعتماد على ادلة عقلية فقط ، ارسل اناسا من البشر اختارهم لمهمة تبليغ الانسان وافهامه حقيقة الوجود وسر الكون والحياة ، وقد اطلق القرآن عليهم اسم الانبياء والرسل ، وافضل مثال على قصور العقل الانساني وحاجته الى مساعدة الله نجده في قصة ابراهيم الخاصة بكيفية تعقله ذات الله ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا﴾ قال هذا ربي ﴿ فلما افل قال لا احب الافلين ﴾ فلما رأى القمر بازغا ، قال هذا ربي ، فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ﴿ فلما رأى الشمس بازغة ﴾ قال هذا ربي هذا اكبر ﴿ فلما افلت قال يا قوم اني برئ مما تشركون ﴾ (٧٦-٧٨)

الانعام (١٧-٢٠) ، وسواء كان ابراهيم عارفا بذات الله ام غير عارف فأن القرآن اعطانا صورة دقيقة لحيرة الانسان وقصوره عن الوصول الى الذات الالهية من دون مساعدة . والقرآن يفكر معنا ايضا في كيفية اكتشاف هذه الذات ويعطينا مؤشرات يمكن ان نستخدمها في تعقلنا لها كقوله ﴿او لم يتفكروا في انفسهم﴾ (٨-الروم) وقوله ﴿قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (٢٠-العنكبوت) وقوله ﴿افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت﴾ (١٧-٢٠الغاشية) .

وبهذا يحاول القرآن ان يعطينا ادلة للتفكير العقلي نتحسس من خلالها ذات الله وافعاله بحواسنا من خلال اثاره الدالة عليه .

وتكمن اهمية الله الكبرى للانسان قرآنيا في كونه المصدر الوحيد الذى يمتلك الحق حق التنظير للطريق التي يجب ان يسير عليها السلوك الانساني ، فالفعل الانساني

قرآنيا موجه بتعاليم الهيه مما اوجب طاعة هذا التوجيه واوجب ايضا ادامة العلاقة بين الله والانسان .

### ثانيا: الملائكة والفعل الملائكي

الملائكة مخلوقات غيبية لا يمكن للانسان ان يتحسس وجودها، انبأنا عنها القرآن مثلما اخبرتنا الاديان السابقة بذلك فالملائكة جواهر نورانية منزهة عن الشهوات الحيوانية وبعيدة عن الخصائص الانسانية كالاكل والشراب (١٧) والجنس والنوم . . . الخ، والايمان بالملائكة يعتبر جزء اساسيا من تكامل ايمانية الانسان المسلم والموحد، وقدم القرآن الايمان بالملائكة على الايمان بالرسول والكتب السماوية اذ جاء في التنزيل ﴿ ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين ﴾ (١٧٧- البقرة) وسبب هذا التقديم الايماني للملائكة يعود الى كونهم اصل الايمان بالوحي فعندما تنكر الملائكة تنكر الوحي وتنكر النبوة والارواح والآخرة، وهذا الانكار سوف يجعل العمل مصبوبا على المصلحة الدنيوية (١٨) لاعلى الهدف الاخرى وبذلك تضعف قابلية التواصل الايماني .

ان الفعل الملائكي هو فعل تسخيرى مطيع للامر الالهي ومنفذ له دون تردد ولهذا ورد ذكرهم في الذكر الحكيم على انهم جند الله في السماء، وهذا يدعونا الى القول بأن الايمان بالفعل الملائكي يعني الايمان بتسامي الفعل ونقائه مما يعطي لافعال الفاعلين من البشر قدوة يمكن للانسان ان يقتدى بها رغم اختلاف الذات الملائكية عن الانسانية، من حيث نقاء الاولى وصفاتها، واحتواء الاخيرة على الفضيلة والرديلة .

اذن كيف تفهم الفعل الملائكي بمهامه وادواره؟

الفعل الملائكي هو فعل وسيط بين الله والنبى (الانسان) إذ ان مهمته ايصال الرسالة الالهية الى من هياه الله لحملها كما جاء في التنزيل ﴿ نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ﴾ (١٩٣- ١٩٤ الشعراء) والمهمة الاخرى المكملة لهذا الدور هو مراعاة الرسل اذ انهم مكلفون بحمايتهم بل وحماية المؤمنين ايضا اذ جاء في التنزيل ﴿ ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا

بالجنة التي كنتم توعدون ﴿ (فصلت ٣٠) ويوثق القرآن العلاقة بين الملائكة والانسان المؤمن بصورة اقوى عندما جعل منهم قوة تناصر المؤمنين في جهادهم ﴿ وانزل جنودا لم تروها ﴾ (التوبة ٢٦) وجعل منهم ايضا مستغفرين لمن في الارض ﴿ والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض ﴾ (الشورى) وقد قرب القرآن الملائكة من الانسان الى الحد الذي جعل منهم رقباء على تصرفاته ﴿ وان عليكم لحافظين كراما كاتبين ﴾ (١٩) (الانفطار ١١) ولقد بين القرآن ان الملائكة مخصوصون بادوار والاختلاف في الادوار تبعه اختلاف في مكانات الملائكة وكما يبرز التنزيل فان اعلى مكانة كانت لجبريل الذي لقبه القرآن بالروح الامين ﴿ فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ﴾ الذي اوكلت اليه مهمة ايصال الرسالة الى الانبياء والرسل .

ان هذه القيمة العالية في الفعل الملائكي رفعت من مكانتهم قرانيا ﴿ ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا ﴾ (النساء ١٣٦) ولكن مع هذا التقدير العالي فان الملائكة عند الله ادنى مكانة من البشر وذلك يعود كما اسلفنا الى طبيعة الذات الملائكة النقية وغير الخاضعة لضغط موقف او ضغط غريزة في الوقت الذي تخضع فيه للذات البشرية لذلك .

ان تفرد الذات الملائكة ومعيشتها في نطاق غيبي لا يمنع وجود نقص فيها فعلم الملائكة على سبيل المثال علم محدود بما حدده الله لهم ﴿ سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انتك العليم الحكيم ﴾ (البقرة ٣٢) ، فمثلا يوم الحساب يبقى مخصوصا بعلم الله وهذا ليس في القرآن فقط وانما ورد في الانجيل ايضا اذ جاء على لسان السيد المسيح (واما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بها احد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن الا الاب) (١٣-٣٢) مرقس .

وبعد هذا الاستعراض السريع للفعل الملائكي يحق لنا التساؤل عن اهمية الفعل الملائكي للانسان؟ ان الفعل الملائكي بتوجهه القيمي العالي يعطي للانسان نموذجا متفردا للطاعة التامة للامر الالهي فالفعل المذكور فعل ملتزم لا يعرف الجدل في حين نجد ان الكثير من الانبياء كانوا يجادلون ويناقشون كما يبين لنا القرآن في الوقت الذي لم يذكر القرآن سوى حادثة واحدة كان فيها تساؤل من قبل الملائكة عن سبب خلق آدم



(٢٠)، فالملائكة ﴿عباد مكرمون لا يسبقونه (إى الله) بالقول وهم بأمره يعلمون﴾ (٢٦-٢٧ الانبياء).

ونستنتج من هذا كله ان اهمية الفعل الملائكي تكمن في انه فعل ايماني ملتزم يصلح لان يُحاكى من قبل البشر في حدود ذواتهم بوصفهم بشرا واذا ما استطاع الفعل الانساني محاكاة الفعل الملائكي في حيز الالتزام التطبيقي فان الفعل الانساني سيكتسب ذروة ايمانية تطبيقية تسهل طريق الانسان نحو الغاية الاخروية .

### ثالثا: الانبياء وفعل الانبياء

النبي والرسول كلمتان طالما اشار اليهما القرآن فما هو المقصود بهما؟ يقول ابن الفراء النبي هو " من انبأ عن الله والكلمة مشتقة من النبوة التي تعني الشيء المرتفع عن الارض (٢١) اما الرسول فهو صاحب الرسالة وقد قال ابوبكر الانباري من خلال تفسيره قول المؤذن (اشهد ان محمد رسول الله) بانه (محمد ﷺ) متابع للاخبار عن الله ، والرسول معناه في اللغة، الذي يتابع اخبار الذي بعثه (٢٢) . ويشير بعض العلماء الى ان معنى كلمة رسول تشير الى من اوحى اليه بشرع منزل بكتاب كموسى وعيسى ومحمد، والنبي الذي ليس برسول هو من اوحى اليه بشرع ولم ينزل عليه كتاب، ويضيف آخرون الى ان النبي يوحى اليه بشرع يعمل به ولكنه لم يؤمر بتبليغه في حين يؤمر الرسول بالتبليغ وذهب آخرون الى ان النبي امر بدعوة الناس الى شريعة من سبقه (٢٣) ولهذا كل رسول هو نبي وليس كل نبي رسول . اما عند فلاسفة المسلمين فان النبوة مرادفة للالهام بالمعنى ، فهي اتصال معنوى يجعلها تشرف على عالم غيبي وتعكس قسما من جوانبه (٢٤) ، اما عند اهل الكتاب فتطلق لفظة النبي على من استطاع الاخبار عن امور مستقبلية (٢٥) .

امافير (weber) فيرى النبي انسانا كرزما تيكيا ويتأتى من بعثه اعلانه السيطرة الدينية (٢٦) ، ويقربه فيير من المفهوم القيادى الدنيوى ، ولم يؤكد على المفهوم الغيبي في النبوة الابضالة .

ويمتاز النبي من سائر الناس بقوة عقله ورجاحته وخلقه العالي سواء كان ذلك قبل

النبوة اوبعدها لان الناس كي يصدقوا انسانا يدعي النبوة لابد من ان يمتلك تاريخا مشرفا لديهم وتتضاعف المسؤولية عند ثبات النبوة وهذا مانستشفه سيرة محمد (ﷺ) وغيره من الانبياء ورغم ذلك ، فإن القرآن لم يعظم الانبياء والرسل الى درجة تفوق مستوى البشر ﴿هل كنت الا بشراً رسولا﴾ (٩٣ الاسراء) وقوله ايضا ﴿انما انا بشر مثلكم﴾ (١١٠-الكهف) وانتقد القرآن البشر على عدم تصديقهم الرسل المبعوثين اليهم كونهم بشرا مثلهم ﴿وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشراً رسولا﴾ (٩٤- الاسراء) .

لقد اكد القرآن على ضرورة ارسال الرسل ﴿تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات﴾ (١٠١- الاعراف) وقوله ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (١٥- الاسراء) ((ولكل امة رسول)) (٤٧- يونس) .

ولكن لماذا هذا التركيز على الانبياء والرسل ؟ ان الجواب وبكل بساطة يكمن في ان القرآن ينظر الى دور الرسل على انه دور وصل الغائب بالحاضر (الغيب بالشهادة) اذ جاء في التنزيل ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء﴾ (١٧٩- آل عمران) ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول﴾ (٢٦-٢٧ الجن) وكما اتفقنا فان الانسان لا يستطيع ان يصل الى حقيقة الوجود بمفرده ولذلك اختيرت الرسل من البشر انفسهم لتعريفهم بالذات الالهية وكيفية العمل على ادامة التواصل معها .

### أ- وسيلة اثبات النبوة

ان الوسيلة التي يثبت بها الانسان نبوته او رسالته هي المعجزة وشروطها " ان تكون من الله وعقب ادعاء النبوة ، وان تكون مطابقة لدعوة النبي " (٢٧) فالمعجزة اذن فعل الهي يختاره الله مهيباً فيه قوة الاقناع المناسبة والمتلائمة مع زمن حدوثها ومما يكون اهلا للتحدي في العصر الذي تتبلور فيه النبوة فلكي تكون معجزات موسى مناسبة لعصر كثر فيه السحرة كانت من طراز مشابه للسحر الا انه حقيقة وليس رسماً لخيال ، في الوقت الذي كانت فيه معجزات عيسى من جنس الطب الذي حذقه اطباء عصره ،

ولو نظرنا الى معجزة محمد (ﷺ) (القرآن) لوجدناها تحديا بلاغيا لقوم اشتهروا بالبلاغة والفصاحة . (٢٨)

ان قوة المعجزة ليس في كونها ذات نتاج غريب فعندما نسمع ابكم يتكلم يكون اهون علينا بكثير من سماع صوت المذيع الاول مرة (٢٩) او مشاهدة الصورة في التلفاز ، لكن ميزة المعجزة عدم تكرارها الا بوجود نبي وامر الهي وبهذا يكون الفعل النبوي فعلا مسخرا طوعا لخدمة الفعل الالهي بطاقة بشرية ﴿ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم بآية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابريئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين﴾ (آل عمران ٤٩) وقوله ﴿واتبع ما يوحى اليك من ربك﴾ (الاحزاب ٢) ، على هذا فالمعجزة غير خاضعة لرغبة انسان وانما خاضعة لامر الهي او تلقين الهي وهذا يسحب من النبي حق ادعاء الالهية ﴿ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين﴾ (٧٩-آل عمران) ولهذا فاننا نقول ان الفعل النبوي يستمد قوته من الفعل الالهي بصورة مباشرة او بتوسيط الفعل الملائكي المسخر إلهياً .

### ب- ذات الانبياء

هل هذه التبعية لله والذاتية البشرية للنبي تمنعانه من ان يكون ذاتا متفردة؟ ان ذات النبي رغم كونها ذاتا بشرية الا انها مصطفاة ومطلعة على جزء من مفردات الغيب كما تمتلك نوعا من الترفع عما لدى البشر الاخرين وهذا ليس فيه الغاء لبشريتهم بقدر ما فيه من توكيد لاصطفائهم فذات النبي " ذات مترفعة بالوعي وممتازة بالوحي ، والنبي يقدم ذاته بالحاح ويمان ﴿قل اني على بينة من ربي﴾ (٥٧- الانعام) فهذه الذات الموقنة تؤكد نفسها بمختلف الاشكال ﴿ان انا الا نذير مبين﴾ (٣٠) (١١٥- الشعراء) فالنبي يؤكد ذاته ولكن هذا التوكيد مستثنى بالا لاغراض تخصيص لامهمة ، وقد ترتب على ذلك ان تكون هنالك خصائص للنبوة ويختصرها لنا مالك بن نبي بالخصائص الاتية (٣١)

١ - صفة القهر النفسي الذي يقصي جميع العوامل الاخرى للذات بالزام النبي في

النهاية بسلوك معين .

٢- حكم فذ على احداث المستقبل .

٣- استمرار مظاهر السلوك النبوية وتمائلها الظاهر والخفي عند جميع الانبياء .  
ويذهب ابن سينا الى كونه يمتلك قوة علمية يسمونها القوة القدسية ينال بها العلم بلا تعلم (٣٢) ويمكننا ان نضيف الى هذه الخصائص خصيصة الرجولة (٣٣) ﴿وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم﴾ (١٠٩-يوسف) هذا اضافة الى الخلق القويم والرشاد ورجاحة العقل وعدم السؤال عن الاجر ﴿وما اسألكم من اجر ان اجري الا على رب العالمين﴾ (١٢٧- الشعراء) وكذلك التسامح والمرونة .  
﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (١٥٩- آل عمران) ونلمس ذلك ايضا في سورة يوسف طلب لاختوته المغفرة رغم كل الذي حدث منهم ﴿قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر لكم وهو ارحم الراحمين﴾ (٩٢- يوسف) .

### ج- دور النبي - مهمة النبي

ان خصوصية المهمة التي يحملها الانبياء تتفاوت كل بحسب جسامه المهمة التي يقوم بها وخطورتها واتساعها ولهذا عبر القرآن عن وجود تفاوت بين الرسل ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾ (٢٥٣- البقرة) فهناك من يرسل الى قرية او مدينة وهناك من يأتي لاكمال رسالة وهناك من يقوم بتطبيق شريعة جديدة، ويبدوان حامل القرآن صاحب اوسع مهمة كما يشير القرآن اذ وصفه بأنه خاتم الانبياء والرسل كما انه استطاع ان يلخص تجارب من سبقه بخلاصة واحدة هي القرآن .  
ولو قارنا بين مهمة موسى وعيسى ومحمد لوجدنا ثقل مهمة الاخير مقارنة بغيره من الانبياء اذ حصرت مهمة موسى في فرعون وانقاذ بني اسرائيل ﴿اذهب الى فرعون انه طغى﴾ (٢٤- طه) وعيسى رسول الرحمة جاء في انجيله (لم ارسل الا الى خراف بيت اسرائيل الضالة) (٢٤-١٥) في حين اتسعت مهمة محمد لتشمل الناس كافة كما اشرنا .  
ولكن هذا الاختلاف لا يمنع وجود تشابه في المهمة والدور فالشيء الذي يوحد الانبياء هو التبليغ والتبشير والانذار والتذكير ﴿انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا﴾ (٨-



الفتح) ﴿فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ والهدف من وراء ذلك هو  
١- (دعوة الناس للتوحيد) (٣٤). سواء على ذلك بدعوة جديدة او تجديد الدعوة

التي تحمل المضامين التوحيدية نفسها لالغاء وتصفية ماقد يخالغ نقاء فكرة التوحيد.  
٢- التذكير بالحياة الاخرة وضرورة حث الانسان لاعادة التفكير بها وتطويع  
السلوك للوصول اليها (ليان مسؤولية الانسان امام الخالق) (٣٥).

٣- رسم منهج للوصول الى تلك الحياة الاخرية، وقد لا يكون المنهج متكاملا كل  
التكامل وهذا ليس تعبيراً عن نقص وانما تعبير عن الرغبة في التواءم مع عقلية الانسان  
في كل عصر الا ان القضايا المتفق عليها تقريبا هي العقائد ووصايا اساسية دعا اليها  
اغلب الرسل.

٤- ان مهمة ايصال الرسالة ليست امرا يسيرا اذ تواجه النبي المرسل بالذات عقبات  
وعراقيل يضعها من ارسل اليهم وهذا يولد دورين متناقضين للرسول الاول دور  
المتلقي المدعن للامر الالهي والبعيد عن الجدل ﴿قال رب اني اعوذ بك ان اسألك  
ماليس لي به علم﴾ (٤٧- هود) والدور الثاني هودور المجادل الذي تفرضه حتمية  
الصراع مع القوى المعترضة لمسيرة الرسالة ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة  
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن﴾ (١٢٥- النحل) والجدل هنا قائم على اللطف لا  
على العداة وقائم على الاقناع ولكن قد يحدث عداة صراعي نتيجة لاصرار المتكبرين  
على ابطال الدعوة بشتى الحجج والوسائل ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به  
الحق واتخذوا آياتي وما اندورا هزوا﴾ (٥٦- الكهف) وهذا مايتطلب من النبي صلابة  
اكثر في مواجهة هذا الجدل. (#)

اما "محمد شلتوت" فقد لخص لنا وظيفة الرسل بالارشاد والتعليم عن طريق  
الوحي (٣٦)، ولوعرجنا الى فيبر (Weber) لوجدناه يرى دور النبي من خلال الثورة  
على الوضع القائم ولهذا فإنه يميز بين النبي حامل الرسالة (الاخلاقي) وبين النبي  
المثالي، فالنبي الاخلاقي يمتلك قوة دايمنكية مردها ادعاؤه بانه ينفذ ارادة الله وطالما  
تمتاز رسالته بهذه القداسة كان من الضروري على اتباعه الطاعة كواجب اخلاقي  
ويستشهد فيبر على ذلك بانبياء الدين اليهودي والمسيحي والاسلام والزرادشية، اما

النبي المثالي فيمثل نموذجا لاتباعه في طريق الخلاص الذي يسلكه هو نفسه ، ولكنه لا يدعي بأنه موحى اليه من الله ويستشهد على ذلك بانبياء الديانات (الهندوسية والكونفوشيوسية والبوذية) وهكذا نرى ان النبي المثالي يسلك طريقا يوضح خلاصا للافراد في حين يتح النبي الاخلاقي فرصة للخلاص من خلال احداث تغيير اجتماعي (٣٧)، وهذا ما جعل فيبر يركز على دور النبي الاخلاقي مطبقا تعاليمه في نظام اجتماعي ، واكسب مهمة النبي الاخلاقي عند فيبر اهمية كبيرة ، ويقابل النبي الاخلاقي عند فيبر دور الرسول في القرآن خصوصا وان فيبر اشار الى الاديان العليا الثلاثة ولا سيما اننا وضحنا ثقل المهمة التي يضطلع بها النبي الرسول مقارنة بالنبي .

وعودا الى القرآن فإنه اشار الى ذلك الواجب الاخلاقي الذي اوضحه فيبر والذي يفرض طاعة الرسول ممن تبعه لانها مرتبطة بطاعة الله وفي هذا اسناد لمهمة النبي ، ﴿ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من الصديقين والشهداء﴾ (٦٩- النساء) ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾ (٩٢- المائدة) ، وهذه الوشيحة بين الطاعتين ضرورة لادامة الفعل النبوي واستمراريته وحصوله على قبول من ارسل اليهم كما حتم على النبي ان يكون صورة ربانية تتحرك في اطار مجتمع بشري وملامح بشرية متقمنة للذات الالهية .

وهذا يقودنا الى التساؤل المهم الذي نبحث عنه وهو ، ماهي طبيعة الترابط بين الفعل النبوي والفعل الانساني ؟ وماهو تأثير النبوة في الفعل الاجتماعي ؟  
ان النبوة بالنسبة الي هي خلق للنموذج الذي يتجسد من خلال الفعل النبوي وسلمنا في بداية بحثنا ان النبي بشر مخصص بالوحي (\*) وهذا الامتياز جعل النبي قدوة للمجتمع الانساني وذلك لكونه حامل الرسالة التي توضح المنهج الالهي الذي يجب ان يحاكي بشريا لأنه يمثل الارادة الالهية وقد عبر القرآن عن ذلك بالعديد من الايات منها ﴿لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر﴾ (٢١- الاحزاب) وكذلك مدحه للرسول ومنها مدحه لمحمد (ﷺ) بقوله ﴿انك لعلى خلق عظيم﴾ وهذا حتم تقليد ومحاكاة هذا الخلق لمن اراد اليوم الآخر .

#### د- الدور المحمدي

لقد امتازت نبوة محمد (ﷺ) بانها نبوة بشرية خالصة ، لم يظهر فيها ادعاء بالالوهية ولم تظهر فيها معجزات حسية خارقة للعقل كمعجزات موسى وعيسى اذ ان معجزة محمد كانت القرآن الذي اوضحنا معناه في تعريفنا له ، ولقد اتضح اثر المعجزة الالهية (القرآن ) التي حملها محمد (ﷺ) في السلوك الانساني من خلال ادلة ادلى بها جعفر بن ابي طالب في حوارهِ مع ملك الحبشة ولنتنبه إلى هذا الكلام الذي لا يحتاج الى تعليق .

" ايها الملك كنا قوما اهل جاهلية نعبد الاصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الارحام ونسيء الجوار ويأكل القوي منا الضعيف وكنا على ذلك حتى بعث الله الينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وامانته وعفافه فدعانا الى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والاثاثان ، وامرنا بصدق الحديث وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهانا عن الفواحش وقول الزور واكل مال اليتيم وقذف المحصنات وامرنا ان نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئا وامرنا بالصلاة والصيام والزكاة" (٣٨) . كما امتاز الدور المحمدي في انه الم يحصر في حدود بشرية معينة وانما كان مطلقا ولكل البشر كما اشرنا سابقا .

ومن هنا نرى الدور المهم الذي يلقيه القرآن على عاتق الانبياء الذين يعلمون على تصعيد الايمان ناحية وتقويم السلوك وحثه على التواصل الايماني من ناحية اخرى ولاشك في انها مهمة شاقة .

#### رابعا الاولياء وفعل الاولياء

الولاية مفهوم اوسع من مفهومي الرسالة والنبوة وذلك لان النبي والرسول يحملان صفة الولاية وكما يقول ابن تيمية " افضل اولياء الله انبياءه (٣٩) الا اننا سنناقش الولي وفعل الولي باطار مختلف عن مفهوم النبي والفعل النبوي ، ولهذا يجب ان نتعرف اولا على معنى كلمتي ولاية وولي .

## ١- معنى الولاية والولي

"الولاية ضد العدوان واصلها المحبة والقرب" (٤٠) ويقول ابن الاثير "ان الولاية تشعر بالتدبر والقدرة والولاية بالكسر السلطان والولاية النصر" (٤١) اما الولي فيأتي لغة بمعنى المحب، الصديق، النصير" (٤٢) ووردت كلمة الولي بمعنى المسؤول عن، وفي تفسير حديث للرسول قال فيه (من تولاني فليتول عليا) اي من نصرني فليناصر عليا (٤٣)، اما الولي شرعا فهو من الم واصبح على علم واطلاع بصفات الله بحسب الامكان والمواظب على طاعته لله، مجتنباً للمعصية محافظاً على السنن والادب الشرعية قدر الاستطاعة وسمي وليا لان الله تولى امره. (٤٤)

اما التفسير الوسيط فقد اهتم بمعنى الولي والولاية من خلال القرب والدنوفهم من امتازات افعالهم بالصلاح والتقوى والرازي يرى الشيء نفسه فولي كل شيء هو من كان قريبا منه، ويفترض الطنطاوي عدم تميز الولي من باقي الناس في ظاهر الامور بل انه قد تخفى عليه بعض علوم الشريعة (٤٥) ويسند ابن تيمية هذا الكلام ايضا. (٤٦)

اما الطببائي في ميزانه فيرى الولي من خلال قرب الاشياء ودنوها من بعضها ويراه ايضا من اقصر الحكم والملك لله ولا يخاف سواه وهو ايضا مدبر الامر فالله ولي المؤمنين لانه يلي امرهم ويدبر شأنهم. (٤٧)

ولو ناقشنا مفهوم الولي قرآنيا لوجدناه مفهوما واسعا يخرج قسم منه عن نطاق القدرات البسيطة، اذ قد يقوم بافعال خارقة يعجز عنها البشر فلو تتبعنا قصة موسى مع الخضر(\*) الذي اظهر مقدرة فائقة على معرفة الغيب الى درجة انه أغضب موسى لجهل الاخير به، وكان يجيبه (الخضر) بمقولة كررت لاكثر من مرة ﴿قال الم اقل لك انك لن تستطيع معي صبرا﴾ (٧٥-الكهف). والولي قد يكون من الجن كما ورد في ذكر "أصف" صاحب سليمان الذي وعده بعرش بلقيس قبل ارتداد طرفه اليه ﴿قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك﴾ (٤٠- النمل) ولكن هذه الولاية من نوع خاص لا تستطيع طاقات بشرية القيام بها اما الولي البشري فقد تحدث له بعض الكرامات(\*) والامثلة في تاريخنا الاسلامي عديدة منها ما سمعناه وقرأناه عن عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وغيرهم من كبار الصحابة.



واذا كانت الرجولة صفة لازمة في النبوة فان الولاية قد تحدث لانثى مثلما حدث لمريم باكرامها بولادة عيسى ﴿فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾ (١٧ - مريم) وكذلك وجود ما تحتاجه قريبا ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله﴾ (٣٧ - آل عمران).

### ب- صفات الولي

ان الصفة التي يشترك فيها كل الاولياء تكمن فيما حدده القرآن في الآية الخاصة بايضاح مفهوم الولي ﴿الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة وفي الدنيا وفي الآخرة﴾ (٦١ - ٦٣ يونس).

فالايان والتقوى هما صفتان لازمتان للولي وذهب شلتوت الى ذلك عندما اكد على ان الاولياء لا يتميزون عن باقي البشر بشيء الا بالايان والتقوى وليس هنالك داع لتمييزهم عن البشر الاخرين (٤٨)، وقد اكد ابن عربي ايمانية الولي وتقواه عندما اكد انه من تولاه الله بنصرته في مقام مجاهدته اعداء نفسه الاربعة (الهوى والشيطان والنفس والدنيا) (٤٩)، اما فهمي للولي فاحدده فيما يأتي "الولي هو من آمن بالله واثقاه حاثا ايمانية الى درجة الاحسان وقد يمن الله عليه بكرامة حسية او معنوية" والحسية كمناداة عمر بن الخطاب على سارية (ياسارية الجبل) (٥٠) وكذلك شرب خالد بن الوليد للسم من دون ان يحدث له اذى (٥٠) هذا اضافة الى مانعرفه عن كرامات اهل البيت الكثيرة والمتعددة، اما الكرامة المعنوية فهي التي تحصل بفعل فكر وثاب، وقادر على التصرف والتدبير كالفكر الوثاب لعمر وعلي وجعفر الصادق وابي حنيفة النعمان والغزالي، وغيرهم، ومن المحدثين جمال الدين الافغاني ومحمد عبدة، اما الولاية من وجهة نظري "فهي القدرة على تقمص النموذج النبوي بصيغ عصرية متجددة".

### ج- طبيعة الارتباط بين الفعل النبوي وفعل الولي وارتباط الاخير بالفعل الانساني.

نحن نعلم ان النبوة بعد محمد من قد انتهت وهذا افقد البشرية نموذجاً ايمانياً ملتزماً ومثل هذا الفقدان للنموذج يضعف ايمانية الانسان ليس لان ايمان الانسان مرتبط بالفعل

النبوي ولكن وجود الاخير يشد الفعل الانساني نحو فكرة ايمانية مجسدة في صورة بشرية .

وهنا تكمن اهمية الولي " فالولاية هي اعادة تحويل فكرة النموذج النبوي الى واقع ملموس يستطيع ان يعيد استقطاب الافعال الانسانية حوله وبذلك تحدث لدينا عملية تكرار النموذج النبوي ليس بالنبوة ولكن بالولاية وهذا ما جعل ابن عربي يقول " الولي وارث لنبوة محمد " (٥١)(\*)

وعند ذلك فأن الفعل الانساني سيجد بؤرة مناسبة يلتف حولها ، ومثلما تجدد الفعل النبوي وتدرج من عهد ابراهيم الى عهد محمد (ﷺ) فان فعل الانبياء ينبغي ان يتجدد ايضا وفقا لمقتضيات العصر مع المحافظة على النموذج المحمدي ، اى انه القدرة والمتجددة المحافظة على النموذج النبوي ، وهنا تكمن اهمية الولي للفعل الاجتماعي ، وهذا ما جعلنا نركز على مفهوم فعل الولي ، لانه اكثر ديمومة وتواصلا من الفعل النبوي فالاخير انتهى بمحمد (ص) والاول مازال يكرر الفكرة المحمدية ، ومع كل أسف بدأ مفهوم الولي يذوي في عالم اليوم مما افقد المجتمعات الاسلامية فكرة كان من الممكن ان تديم حالة الاستقطابية للفعل الانساني ، وقد جعل عباس محجوب من فكرة الافتقار الى القدوة في مجالات الحياة مشكلة اساسية من مشاكل المجتمع الاسلامي (٥٢) ، وهذا التأكيد على الولي ينبغي ان لا يفهم على انه تعظيم لدور الولي على حساب دور النبي بل على عكس ، لان الولي ستمد قوة فعله من تقمصه للنموذج النبوي ، والقرآن حسم هذا المسألة بأن اكد افضلية الانبياء والرسل على غيرهم من البشر ﴿ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا﴾ (النساء ٦٩) .

ان سبب اهتمامنا بالولي يعود الى ان الانسان يميل بطبيعة الى ان يرى حالة متجسدة لكي يتبعها فانسان اليوم يسمع بالرسول ولكنه لا يراه نموذجاً ايمانياً متجسدا امامه ، ولهذا قد يعوض نموذج الولي الفراغ النبوي وهنا يتوجب علينا ان نعطي للولاية ثقة تتناسب ومقدار تكرارها للنموذج النبوي .

ورغم اهمية فكرة الولي نلاحظ اختلافا في فهمها واستيعابها وذلك تبعا للوعي

الاجتماعي والتركيبية الاجتماعية للمجتمع وكذلك انتماء الفرد الاجتماعي ، ولكن يبدو ان اكثر الفئات ايمانا بفكرة الولي هي الفئات التي تقع في قاعدة البناء الاجتماعي اى الفئات الشعبية والفقيرة التي تميل الى اسقاط تمسكها بالفكرة المثالية على الجوانب الحسية الملموسة ، وقد يكون ذلك على حساب الفكرة ذاتها (اى فكرة الولي) وهذا مايفسر وجود افكار دخيلة على فكرة الولي يفرضها الواقع الاجتماعي الذي تعيشه هذه الفئات ولذلك يجب التركيز على ان تكون الولاية تكرارا للنموذج النبوى مع التأكيد على معنويتها وفق ما اشرنا اليه سابقا .(\*)

### خامسا: اجتماعية القرآن

ان القرآن في كل آياته الخاصة بالفعل الانساني يعمل على تحقيق الصياغة المثالية له ، فالقصة القرآنية وشخصياتها والحوار والجدال القرآني ، كلها تشير الى اهمية انتظامية الفعل في حيز المجتمع البشرى ، ولو تمنعت في القرآن لوجدته قائما على جدلية مابين الفكرتين احدهما تمثل جانب الصواب والاخرى تمثل الجانب المعاكس والذي يتمثل بالحالة القائمة التي يراد تعديلها اذ تأتي الفكرة التقيضة لتصحيح الفكرة السابقة ، وبعبارة اخرى ، الجماعة المستندة الى الباطل والجماعة المؤمنة المستندة الى الحق وتتحرك الكثير من الايات القرآنية في فهم التغير الاجتماعي من خلال هذا المنظور الجدلي وغالبا ما يمثل النبي واصحابه الفكرة المناقضة للفكرة المفسدة .

واليك هذه الصورة القرآنية التي تعبر عن هذه الحالة الصراعية بحوار فني متقن ،

١- ﴿والي مدين اخاهم شعيبا قال يا قومى اعبدوا الله مالكم من اله غيره ولا تنقصوا المكيال والميزان اني اراكم بخير واني اخاف عليكم عذاب يوم محيط﴾ (٤٨-هود) (انظر الاية ٨٥ تمثل نفس الفكرة) .

٢- ﴿قالوا يا شعيب اصلواتك تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا وان نفعل في اموالنا ما نشاء انك لانت الحليم الرشيد ، قال يا قوم ارايتم ان كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا ما اريد ان اخالفكم الى ما نهاكم عنه ان اريد الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله﴾ (الايات ٨٦-٨٨ انظر ايضا ٨٨-٩٣ هود) .

ولو نظرت الى قصص القرآن لوجدت ذلك الصراع بين هاتين الفكرتين ، ومن بين

تلك الصور الصراع الذي دار بين محمد واصحابه ، والمعترضين من القوم الذي ارسل اليهم وهذه الفكرة المناقضة هي رؤية تصحيحية لمسار الفعل وتحويله الى فعل ايماني ملتزم ، الذي يعمل على اثبات هويته في المجتمع ، ومركز الاستقطاب في الفكرة القرآنية هم الأنبياء والرسل ، ولقد اتبع القرآن الاسلوب التدريجي الوعظي في تعامله مع نفسية العرب قبل ان يحدث ذلك التغير الجذري في الفعل قبل نزول القرآن ولذلك عمد الى " جذب البشر نحو الاسلام ثم تغيير مابأنفسهم من جهل وفساد " (٥٣) وكان المقصد القرآني من ذلك هو اصلاح الافراد والجماعات والاقوام والعمل على تحقيق الاخوة الانسانية بينهم عاملا على اجتثاث اثار الوراثة القديمة لعادات وتقاليد بالية ليحل محلها اضدادها (٥٤) .

ثم عمل القرآن على رسم الصور التي يتخيلها للفعل ابتداء من نقطة التفاعل بين شخصين الى حيز رسم التفاعل الاجتماعي على المستوى الدولي ، ونقطة الاختلاف بين منهج القرآن والمناهج الاخرى هو اعتماده على مصدر واحد يتلقى منه " التصورات ، القيم ، الموازين والانظمة والشرائع والتوجيهات والاخلاق والادب " (٥٥) وهذا المصدر هو الله الذي يجب على كل مسلم ان يخضع له ويعترف بوحدانيته وتفردده .

اذن فالقرآن لايهتم بالتنظير على مستوى الجماعة الصغيرة وانما يتعداه الى التنظير على مستوى المجتمع الكامل ، وهذا ما نطلق عليه في علم الاجتماع التنظير على مستوى " الميكرو (الجماعة الصغيرة) ومستوى الماكرو (الجماعة الكبيرة) (المجتمع) " (٥٦) وفي القرآن نجد انتقالا من الميكروسوسيولوجيا (Micro) الى الماكروسوسيولوجيا (Macro) وذلك في الاية القرآنية التالية ﴿يا ايها الناس ان اخلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (١٣- الحجرات) والذكر والانثى هنا اشارة صريحة الى الزواج الذي تنتج عنه الاسرة والتي فصل القرآن فيها وفي علاقات اعضائها في آيات عديدة (Micro) ثم وصف لنا القرآن الماكروسوسيولوجيا على مستوى الشعب والقبيلة ، فبين ان الغرض من هذا الخلق هو التعارف (بمعنى التفاعل) ، وهنا يتبنى القرآن النظرية الواسعة وهذا ما يطلق عليه في علم الاجتماع (مشكلة التحول) (٥٧)



(The Problem of Transformation) اذ يتم الانتقال من مستوى مشكلة صغيرة قد تكون فردية الى مستوى مشكلة اجتماعية واسعة ومن امثلة ذلك ما اوضحناه عن بارسنز في الفصل الاول، بانتقاله من مستوى فردى الى مستوى مجتمعي (٥٨).

وعودا الى القرآن فان محك التفاضل بين الفاعلين في التفاعل ضمن اطار البناء الاجتماعي هو التقوى كما توضح لنا الآية ﴿ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ وهذا هو معيار التفاعل.

ولنتناول صورة اخرى من صور الاجتماع الانساني محاولين صياغتها قرآنياً ، لقد أصبح من البين لدينا كدارسين في علم الاجتماع ، وكما اوضحنا في الفصل الاول ، ان اصغر وحدات الملاحظة في علمنا هي التفاعل بين شخصين ولناخذ ذلك على حيز معروف كاستخدام التحيات بين البشر ، اذ عندما يلتقي شخصان يعرفان بعضهما فممن المتوقع ان يبادر احدهما الاخر بالتحية ليرد الاخر عليها بتحية معينة ، وفي لحظة اللقيا تظهر توقعات من كل طرف ، ولو تخيلنا لقاء بين شخصين مؤمنين ولنطلق على الاول أ والثاني ب ، فما هو نوع التوقع المتبادل بين هذين الشخصين عند ما يلتقان ؟ واليك نموذجاً من هذه التوقعات (\*) المبنية قرآنياً واسلامياً.

١ - (أ) ينتظر من (ب) ان يطرح السلام ﴿واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم﴾ (الانعام ٥٤).

٢ - (ب) يعرف أن (أ) ينتظر منه ان يطرح السلام (( وافشوا السلام بينكم )) حديث شريف .

٣ - (ب) يعرف ان (أ) سيرد السلام عليه بطريقة افضل او بالطريقة نفسها ﴿واذا حييتم بتحية فيحيوا باحسن منها او ردوها﴾ (النساء ٨٦).

٤ - (أ) يعلم ان (ب) ينتظر منه ان يرد بطريقة افضل بمجرد يبادر (ب) بطرح التحية ، وهكذا يتحرك بطريقة آلية في ابسط صيغ التفاعل الانساني بل انك تستطيع ان تتخيل تحية المسلم الملتزم حتى مع غير المسلم بل الكاره للاسلام ﴿واذا خاطبهم الجاهلون قالو سلاماً﴾ (الفرقان ٦٣) .

وبهذا يأخذ القرآن قضية الفعل الانساني على محمل الجد حتى في ابسط الصور التفاعلية للبشر اذ يرسم له صورة التفاعل المناسبة ، وهذا يدل على اجتماعية القرآن

كما ان اهتمام القرآن برسم صورة الفاعل الواقعية ثم اعطاءه الصورة التي يجب ان يكون عليها يعبر لنا عن ذلك ، وهذا ما نلاحظه من رسمه للنفس البشرية (كما سنوضح ذلك في الفصل الرابع) .

لقد اكد (جرينباوم) في كتابه (الاسلام) على اهتمام الاخير في رسم السلوك بأن جعل كل دقيقة في حياة المسلم متصلة ببعضها برباط الدين " ومحتاجة الى مراسم دينية لتكملها عند اداء اى عمل من الاعمال مهما كان نوعه وبهذه الطريقة توحدت صورة السلوك الى حد ما ، كما ان الحياة كلها حتى ادق تفصيلاتها اعطيت صورة سامية مستمدة من دلالاتها الدينية ولم تكن حياة الفرد وحدها التي ينبغي ان تتحول الى مجموعة متسقة من الاعمال التي يتطلبها الله منه بل ان المجتمع الاسلامي في مجموعه كان ينبغي ان يتحول بالمثل " (٥٩) ، واكد سيد قطب هذا ايضا عندما ما اشار الى ان هذا الدين (الاسلام) ليس عقيدة منعزلة عن واقع الحياة البشرية . (٦٠)

كان ما ذكرناه يعبر بشكل فاعل عن اهتمام القرآن العالي بالمجتمع الانساني والفعل الانساني ومثل هذا الايغال في فهم الجوانب الاجتماعية يجعلنا نتشجع في اجراء توليف بين فهم القرآن للفعل ، الذي نستطيع ان نطلق عليه فعلا قرآنيا وبين الفعل الاجتماعي .

### سادسا نحو التوليف بين الفعلين (القرآني والاجتماعي)

يملي علينا الفهم القرآني للفعل الاجتماعي " والصورة الواقعية للفعل حالة الفصل بين الفعل القرآني والفعل الاجتماعي وكما اشرنا في صفحات سابقة الى كون القرآن منظومة قيمية للافعال في حين يحمل الفعل الاجتماعي الصفة المعيارية لانه يقع تحت ضغوط المواقف الحياتية التي يريها الفاعل وضغط التركيب النفسي للفاعل . (\*)

اذن كيف نستطيع وصل الفعل القرآني بالفعل الاجتماعي؟ فهل يمكن سحب الفعل القرآني الى ميدان الفعل الاجتماعي ام نعمل سحب الفعل الاجتماعي الى الحيز القرآني لكي نعيد صياغته على النحو الذي يلائم النموذج القرآني؟

لاشك ان سحب الفعل القرآني الى ميدان الفعل الاجتماعي امر مستبعد وذلك لان المعيارية هي التي تتبع القيمة وليس العكس كما ان الحركة هي التي تتبع الضبط وليس

العكس ، وهكذا لا يمكننا ان نعيد تركيب الفعل القرآني اجتماعيا لاننا قد نقضي على قيمة في مثل هذا الحال ، وهذا يوجب علينا اذن ان نعيد تركيب الفعل الاجتماعي قرآنيا وبذلك تحفظ قيمة الفعل القرآني ويُدفع بالفعل الاجتماعي ايضا نحو القيمة ، ولكن ماهو الاساس الذي يمكننا من ذلك ؟ ان الاساس الذي يجب ان نعتمد عليه هو مؤشرات بناء الفعل الاجتماعي نفسه " القيم والمعايير والتنظيم والممكنات(\*) " وبعد ذلك نحاول ان نُغطي كل مؤشر من هذه المؤشرات بصياغة قرآنية تتلاءم وقيمة الفعل المركب الجديد ، اعتمادا على صيغة الوصل بين ماهو قرآني وماهو اجتماعي ، ومن خلال مزج المفاهيم القرآنية بالمؤشرات الاساسية للفعل الاجتماعي توصلنا الى فعل جديد اصطلحنا على تسميته بالفعل (القرآني الاجتماعي) " ويتناول الفصل الثالث هذا الفعل بالتفصيل والتحليل " الذي يمثل في حقيقته صورة مثالية قرآنية اجتماعية لما يجب ان يكون عليه السلوك اى هو وفق معطيات فيبر (weber) نموذج مثالي خالص (Ideal Type) يصلح لان يكون محكماً نقارن معه الافعال الاجتماعية الاخرى .





## مراجع الفصل الثاني

- (١) د . حسن حنفي، دراسات اسلامية، دارالتنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٠.
- (٢) المصدر السابق، ص ٢٠-٢١.
- للمزيد من المعلومات حول صفات الله راجع، لويس غردية، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ج١ مصدر سابق.
- (٣) محمد البهي، منهج القرآن في تطوير المجتمع، مكتبة وهبة، ط٢ مصر، ١٩٧٩، ص ٦٧.
- (\*) عندما تسأل المسيحي عن معنى هذه التجزئة للذات الالهية، فانه يقول لك، ليست هنالك تجزئة، وعند سؤالي احد المسيحيين عن معنى هذه التعددية اجابني "الشمس تمتلك ضوءاً وحرارة وهيكلها فهل هي متعددة".
- (٤) بتصرف تفسير المنار، ج٢ مصدر سابق، ص ٥٤.
- (٥) دائرة المعارف الاسلامية، ج٤ مصدر سابق، ص ٢٦٠.
- (٦) جيوم الفرد، الاسلام، ت محمد مصطفى هدار، وشوقي اليماني، مكتبة النهضة المصرية ، ط١، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٢٦.
- (٧) المصدر السابق، ص ١٢٦.
- (٨) انظر جورج قنواتي، لويس غردية، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، مصدر سابق، ص ٢٩١.
- (٩) دائرة المعارف الاسلامية، م ١، مصدر سابق، ص ٣٤٦-٣٤٧.
- (١٠) ابو البركات البغدادي ،المعتبر في الحكمة الالهية، ج٣، دائرة المعارف العثمانية ط١، ١٣٥٨هـ، ص ٦٩.
- (١١) د . خليل احمد خليل، جدلية القرآن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت ، ١٩٧٧، ص ٩٥.
- (١٢) روبرت م. أغروس وجورج ستانيسو، العلم في منظوره الجديد، ت كمال خلايلي، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٩، ص ٥٨.
- (\*) انظر الآيات (النبا ٦-١٦)، (النحل ١٥)، (الجاثية ١٢)، (ال عمران ٢٩).
- (\*) انظر محمد يوسف موسى، الاسلام وحاجة الانسان اليه، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط١، القاهرة ١٩٥٩، ص ١١٩. انظر ايضا، سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٥.
- (١٣) بتصرف ، محمد يوسف موسى، مصدر سابق، ص ١٢٠.
- (١٤) محمد عمارة، مصدر سابق ، ص ١٠٧.
- (١٥) د. حسن حنفي، دراسات اسلامية، مصدر سابق، ص ٤٨.
- (١٦) السيد محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن ، ج٢، دار الكتب الاسلامية ط٢، طهران ، ١٣٩١هـ، ص ١٢٥.
- (\*) هذه الاية يمكن ان تشير الى تدرجية البشر في فهمهم الذات الالهية.
- (١٧) ادم عبدالله الالوري، فلسفة النبوة والانبياء في ضوء القرآن والسنة، دار التوفيق النموذجية، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة ، ١٩٨٣، ص ١٦١.
- (١٨) تفسير المنار، ج٢، ص ١١٣.

- (١٩) ان هناك ملائكة موكلون بحمل العرش واخرين متخصصين بالوحي وهناك الكتبة والحفظة والموكلين بقبض الارواح والمكلفين بالارزاق وهناك من اوكل بالجنة وهناك من اوكل بالنار، انظر، حسن ايوب، مع رسل الله وكتبه واليوم الآخر، دار القلم، الكويت، د ت، ص ١١٩ - ١٢٠ .
- (٢٠) وهذه الحادثة هي الحوار الذي دار بين الله والملائكة والذي سجل فيه القرآن استغراب الملائكة لخلق آدم اذ قالوا (( اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ))....
- (٢١) ابن منظور، لسان العرب، ج١، مصدر سابق، ص ١٥٨ .
- (٢٢) نفس المصدر السابق، ج١٣، ص ٣٠٢ .
- (٢٣) آدم عبدالله الالوري، مصدر سابق، ص ٩٣-٩٤ .
- (٢٤) آدم عبدالله الالوري، مصدر سابق، ص ٤٦. انظر ايضا، محمد المدني وآخرون، القرآن نظرة عصرية جديدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٢، ص ٤٥ .
- (٢٥) المصدر السابق نفسه، ص ٥٣ .
- (٢٦) Max weber ,the sociolgy of Religion ,op.cit,p.46.
- (٢٧) فخر الدين الرازي، النبوات ومايتعلق بها، تحقيق احمد حجازي السقا، دار ابن زيدون، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ص ١١ .
- (٢٨) احمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج٣، دار احياء التراث العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٥، ص ١٥٨ .
- (٢٩) انظر بهذا المعنى المصدر السابق، ص ١٦٣ .
- (٣٠) د. خليل احمد خليل، جديلة القرآن، مصدر سابق، ص ١١٩ .
- (٣١) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ت. عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٠٦-١٠٧ .
- (٣٢) انظر بنفس المعنى ابن تيمية، الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان، دار الكتاب الاسلامي، دمشق، ١٩٦٢، ص ٨٦ .
- (٣٣) للمزيد من المعلومات عن خصائص النبوة راجع، الالوري، فلسفة النبوة والانبياء، مصدر سابق، ص ١٣٧ - ١٤٠ .
- (٣٤) محمد صالح عطية الحمداني، منهج القرآن في تطوير المجتمع، اطروحة دكتورا، مقدمة الى كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد، ١٩٩١، ص ٨٢ .
- (٣٥) محمد صالح عطية الحمداني، منهج القرآن في تطوير المجتمع، مصدر سابق، ص ٨٢ .
- (\*) ويبدو ان من طبيعة الانسان الجدل ولهذا جاء في القرآن ((وكان الانسان اكثر شيء جدلا)) (٥٤- الكهف).
- (٣٦) محمد شلتوت، مصدر سابق، ص ٥٠ .
- (٣٧) محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨١، ص ٤٨٢ راجع المصدر الاصلي الذي راجعنا ايضا .

Max Weber, Op. Cit, pp.54-58

(\*) الوحي .وهو وسيلة الاتصال بين الله والنبي، ويرى محمد عبدة انه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين، بانه من قبل الله بوساطة أو بدون وساطة، انظر محمد بلتاجي، بحوث في الدين والوحي والقرآن، مكتبة الشباب، المطبعة العثمانية، مصر، ١٩٧٢ ص ٨٤ .

- (٣٨) ابن هشام، السيرة النبوية، مع شرح أبي ذر الخشنى تحقيق همام سعيد، ومحمد أبو صغيليك، ج ١، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ١٩٨٨، ص ٤١٥.
- (٣٩) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مصدر سابق، ص ٨.
- (٤٠) المصدر السابق، ص ٥.
- (٤١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢٨٩.
- (٤٢) قاسم الشماعي، أصل الولاية وحرمة الولي، مجلة الفكر الاسلامي، السنة العاشرة، العدد الثاني عشر، دار الفتوى الاسلامية، بيروت، ١٩٨١، ص ٨٠.
- (٤٣) لسان العرب، ج ٢، مصدر سابق، ص ٢٨٩.
- (٤٤) حسن ايوب، مع رسل الله وكتبه واليوم الآخر، مصدر سابق، ص ١١٠.
- (٤٥) محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج ١١٠، مطبعة السعادة، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٢٣-١٢٤.
- (٤٦) ابن تيمية، الفرقان، مصدر سابق، ص ٧٧.
- (٤٧) الطبطبائي، الميزان، ج ١٠، ص ٨٨-٩٣.
- (\*) الخضر (في بعض التفاسير هو ولي وفي أخرى نبي) في نظر المسلمين يعد الخضر من الاحياء وفي العراق نعبر عن ذلك بالمقولة الشعبية (خطف الخضر) دلالة علي حضوره بين الناس، كما بنيت له الكثير من المزارات في العراق ورغم تقلص شيوع هذه الكلمات الا انها لازالت تذكر في مناطق جنوبي العراق ولاسيما في الريف والمناطق الشعبية منها.
- (\*) الكرامة هي فعل خارق للعادة، ولكنه لايمثل فعل الانبياء.
- (٤٨) محمد شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، دارالقلم، القاهرة، د.ت، ص ٥٢.
- (٤٩) نقلا عن الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٣. د. حسين الفرخ، نظرية النبوة عنيد بن عربي، مجلة دراسات عربية، العدد الثالث، السنة ٢٥ كانون الاول، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩، ص ٦.
- (\*) وهي عبارة عن نوع من التحذير لقائد جيوش المسلمين في نهاوند ورغم ان الاول في المدينة والثاني في نهاوند الا انه سمع ندائه واخذ نصيحته.
- (٥٠) قاسم الشماعي، أصل الولاية وحرمة الولي، مجلة الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص ٨٤.
- (٥١) د. حسين الفرخ، مجلة دراسات عربية، مصدر سابق، ص ٤٧.
- (\*) هذا لايعني اننا نقبل جميع آراء ابن عربي في الولاية ولكن قبولنا لها في حدود ما اشرنا اليه وفي حدود كون الولي ادنى مكانة من الرسول.
- (٥٢) راجع عباس محجوب، مشكلات الشباب الحلول المطروحة والحل الاسلامي، مطابع الدوحة الحديثة، ط ١، قطر، ١٩٨٥، ص ٢٩-٧١.
- (\*) ان الانسان البسيط عند ما يقسم لايعني انه يفضل الولي على الرسول ولايعني ايضا المقارنة بين القسم بالولي والقسم بالله، ولكنه يفضل الحالة المحسوسة التي رآها وتأثيرها، فالمصري عندما يقسم بالسيد البدوي وفي مناطق العراق الجنوبية عندما مايقول بعضهم (وسيد مالك) لايعنون بان مالك او البدوي احسن من الرسول ولكنهم يلجأون الى الحالة المرئية المحسوسة لانها اقرب الى اذهانهم.
- (٥٣) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج ١١، مصدر سابق، ص ٢٠٢.
- (٥٤) المصدر السابق نفسه، ج ١١، ص ٧٠٢.
- (٥٥) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٩٦٥، ص ٨.

(٥٦) غي روشية، مدخل الى علم الاجتماع العام، المؤسسة العربية للدراسات ، مصدر سابق، ص ١٥-١٦.

(٥٧) James .S.colemen, social theory, social Reserch and Atheory of Ac-tion, American Journal of sociolgy ,Macmillan publishing company,the University of shicago press,Volume(91) Number 6,USA 1986,p.

ملاحظة، قد ينتقل علم الاجتماع من الماكرو الى الميكرو كما حدث لفيبر عندما انتقل من التدين البروتستانتي الى القيم الفردية، راجع نفس المصدر ، رسم رقم (٢)

Ibid,p.1321 (٥٨)

(\*) قارن نماذج هذه التوقعات مع التوقعات التي وضعها غي ورشيه في كتابه علم الاجتماع العام، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٥٩) محمد قطب، هل نحن مسلمون، مكتبة وهبة، ط٢، مصر، د ت، ص ٢٤-٢٥.

(٦٠) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق، ص ١٢.

(٦١) سنلاحظ ذلك في حديثنا عن النفس الانسانية في الفصل الرابع.

(\*) انظر بهذا المعنى ، د.متعب السامرائي (المكونات الاساسية للفعل الاجتماعي)، توصيف وتطبيق،

محاضرة القايت على طلبة الماجستير، قسم الاجتماع، اذار، ١٩٩٣.

والتي جرى فيها محاولة التقريب والتوليف بين الفعل الايماني والفعل الاجتماعي.



## الفصل الثالث الفعل القرآني الاجتماعي

### تمهيد

يتركز هذا الفصل على الفعل القرآني الاجتماعي الذي هو عملية تغطية قرآنية لمكونات الفعل الاجتماعي متسعينين بنظرية (سملسر) مؤشرا عاما نستطيع من خلاله فهم هذا الفعل وذلك من خلال الاطر التي حددها الأخير في فهمه الفعل الاجتماعي وسبب اختيارنا هذا يعود الى سهولة التركيبة التي وضعها الأخير، والى امكانية التعامل معها على مستوى فردى ومستوى اجتماعي، ولكن ينبغي الإشارة الى اننا لانعزم تطبيق نظرية سملسر تطبيقا حرفيا لانها مأخوذة اصلا من بيئة اجتماعية مختلفة عن بيئتنا الاسلامية، اننا سنعالج النظرية باسلوب قرآني يتلاءم والتصورات القرآنية للفعل.

وتجدر الإشارة الى ان هذا الفعل يعد فعلا اجتماعيا لان فيه تصورات عن العملية الادائية للفعل وهو قرآني لانه يحاول ضبط العملية الادائية مثاليا وهو اجتماعي لانه يعتمد الصيغة البنائية نفسها للفعل الاجتماعي وهو قرآني لانه يغطي هذه الصيغة البنائية بمفاهيم ومصطلحات وتصورات قرآنية.

ولكي نقرب من مدخل نستطيع من خلاله الولوج الى ميدان هذا الفصل نقول، ان الفعل الاجتماعي بصورة عامة يتكون من قيم والمعايير وتنظيم وممكنات وتسهيلات موقفية، ولقد اشرنا الى كون القيم موجهات واهداف للسلوك في الوقت الذي تكون فيه المعايير ضوابط الوصول الى تلك الاهداف في حين ان التنظيم هو ما يصطُوح عليه في علم الاجتماع باسم (البناء الاجتماعي) المكون من عدد من المؤسسات التي يشغل فيها الفاعلون مراكز وادوارا ويعد التنظيم الموضع الذي يجرى فيه تنشيط المعيار للوصول الى القيمة في الوقت الذي تشير فيه الممكنات الموقفية الى عملية الاداء السلوكي وكذلك الى الوسائل المؤسسة التي تسهل مهمة الفعل.

والان لنتساءل مالذي يقابل هذه المكونات الخاصة بالفعل الاجتماعي في ميدان الفعل القرآني الاجتماعي؟ وبمعنى اخر ما الذي يقابل القيمة (الهدف) وما الذي يقابل

المعيار والتنظيم والممكنات الموقفية في تركيبة الفعل الجديد او مالذي يقابلها قرآنيا؟  
وسنحاول الاجابة على كل مكون من هذه المكونات من خلال فهم هذه المكونات  
بصيغة تتلاءم مع الفعل الذى نحاول صياغته وبناءه .

اولا بنية الفعل القرآني الاجتماعي

### ١- القيم (Values)

ان القيم مفهوم واسع لا يمكن تأطيره الا في حيز وجوده الاجتماعي ، فالقيم عبارة  
عن مبادئ سلوكية يتم بواسطتها بلورة الاهداف الفردية والمجتمعية وهي " مستمرة في  
الوجود لانها قائمة على العاطفة اذ يرى المجتمع ان اى هجوم على قيمه السائدة هو  
تهديد كبير اقوى من الانحراف العقلي عن المعايير " (١) ، وهذا يجعلنا نتصور اهمية  
القيم في حياتنا الاجتماعية فهي تعمل على تنظيم السلوك الانساني من خلال اتجاهه  
اليها فهي " مجموعة من القوانين والمقاييس التي تنبثق من جماعة ما وتكون بمثابة  
موجهات للحكم على الاعمال والممارسات المادية والمعنوية وتكون لها من القوة  
والتأثير في الجماعة بما لها من صفة الضرورة والالزام والعمومية واى خروج عليها او  
انحراف يصبح بمثابة خروج عن اهداف الجماعة ومثلها العليا " (٢) ، وهكذا تكون  
القيم موجهات سلوكية تحدد لنا ما هو مرغوب ثقافيا وعقديا داخل التنظيم الاجتماعي  
والنسق الاجتماعي . (٣)

اذأ اذا كانت القيم على صعيد الاجتماعي هي الموجه لسلوك الفاعلين بوصفها هدفا  
يعمل على المحافظة على النمط الثقافي للمجتمع ، فما الذى يمكن ان يقابل ذلك على  
صعيد الفعل القرآني الاجتماعي؟

ولنطرح السؤال بصيغة ادق واوضح ، ما هو هدف الانسان المسلم وكيف يمكن  
تحديده قرآنيا؟ وما هو الهدف (القيمة) الذى يمكن ان يحافظ على النمط القرآني  
اجتماعيا؟ ان الهدف الذي يسعى اليه الفاعل المسلم هو (رضا الله) وبتعبير اخر (الجنة  
او محبة الله او طاعة الله) وكل ذلك له معنى ومغزى واحد يتعلق بدفع الانسان نحو  
غاية غيبية يحلم الانسان بالفوز بها ولقد عبر القرآن عن هذه القيمة بالكثير من الايات  
ومنها .

- ١- ﴿وادخل الذين آمنوا وعملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام﴾ (ابراهيم ٢٣).
- ٢- ﴿ياقومي انما هذه الحياة الدنيا متاع وان الآخرة هي دار القرار﴾ (غافر ٣٩)
- ٣- ﴿ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك كان سعيهم مشكورا﴾ (الاسراء ١٩).
- ٤- ﴿وما الحياة الدنيا في الآخرة الا متاع﴾ (الرعد ٢٦).
- ٥- ﴿ولدار الآخرة خير للذين اتقوا افلا تعقلون﴾ (١٠٩).
- ٦- ﴿وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ولدار الآخرة للذين يتقون افلا تعقلون﴾ (٣٢ الانعام).
- ٧- وقد ورد التشريف لهذه الغاية في آيات قرآنية عديدة اذ جاء في التنزيل ﴿وان للمتقين لحسن مآب جنات عدن مفتحة لهم الابواب﴾ (ص ٤٩-٥٠) وكذلك قوله ﴿ان للمتقين مغازا، حدائق واعنابا وكواعب اترابا وكأسا دهاقا...﴾ (النبا ٣١-٣٤).

من هذا نرى ان الهدف الذي يسعى اليه الانسان هو هدف غيبي يتمثل في (رضا الله، الجنة، او محبة الله) ولكن لنستدرك قائلين "لماذا كان الهدف غيبيا في الفعل القرآني الاجتماعي؟ ان مثل هذه الغيبية في الهدف من شأنها ان تديم حالة التواصل في هذا الفعل محافظة بذلك على النمط القرآني الاجتماعي الذي يسعى اليه القرآن في صياغته لعملية التفاعل الاجتماعي هذا من ناحية ومن ناحية اخرى نجد ان الهدف المستقبلي نفسه لا يخضع لمسألة آنية او مستقبلية محددة بزمان يعرفه الانسان، فالذي يسعى لكرسي الرئاسة بوصفه فعلا سياسيا، سيتحقق هدفه او يفشل في تحقيق الهدف ضمن مدة معينة كأن تكون مدة الانتخابات او الانقلاب، او ما الى ذلك لكن في الفعل القرآني الاجتماعي نجد ان الهدف الذي هو (رضا الله، الجنة) غير محدد بزمان معلوم وهذا يجعل حياة الانسان مكرسة لخدمة هذا الغيبي المستقبلي، وهذا يفسر لنا قوة الترغيب القرآني في الجنة في الوقت الذي يقف بالضد منه تماما ترهيب من النار وكلتا العمليتين تصبان في اطار اسماء القرآن بالحساب الاخرى، الذي يتضح بموجبه مصير الانسان في السعادة الاخرى او التعاسة الاخرى ولكن هل هذا يعني ان

هذه الغاية لا تمتلك أهمية دنيوية؟

لا شك في ان لهذه الغاية أهمية دنيوية تتعلق بالمحافظة على النمط القرآني الاجتماعي بحيث تستقر تركيبة هذا الفعل من خلال توجيهها نحو غاية موحدة لدى كل الفاعلين افتراضيا وبذلك تتحقق السعادة البشرية الدنيوية قرآنيا واجتماعيا .

لقد اشار القرآن الى أهمية ترابط السعادتين الدنيوية والاخروية رغم انه يؤثر السعادة الاخروية على السعادة الدنيوية فهو يزهد في الدنيا بما لا يبطل العمل فيها ﴿فاما من طغى ، وآثر الحياة فان الجحيم هي المأوى ، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى﴾ (النازعات ٣٦-٤١) ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين﴾ (٩٣ القصص) ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الارض ان الله لا يحب المفسدين﴾ (٧٧ القصص) .

اذن الحياة في القرآن ليست عملية انقطاع صوفي يرمي الى تحقيق يوتوبيا اجتماعية ليس لها جذور في عالم الواقع فالقرآن يخاطبنا كبشر ، على سبيل المثال قائلا ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ مؤكدا بذلك على حاجة الانسان الى الدنيوية ثم يستدرك قاطعا تلك الدنيوية من غير ابطال لها بالاخروية بقوله ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا﴾ (٢٠١ - الكهف) وعودا الى الآخرة قرآنيا فاننا نجدها مقتصرة في العلم على ذات الله فهو لم يخص احدا بهاسواء كان من الانبياء ام من الملائكة " وهذا يشابه التوجه الانجيلي الذي اشرنا اليه في الفصل الثاني " اذ جاء في التنازل ﴿يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض الاتأتكم الا بغتة يسألونك كانك حفي بها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون﴾ (الاعراف ١٨٧) ولكن ماهو الغرض من اقتصار معرفة علم يوم القيامة على الله؟ ولماذا يصفها القرآن انها ستأتي بغتة؟ " ان الغرض من ذلك هو الحرص على عدم تداعي الاعمال فدنوا الاجل (الآخرة) يجعل الانسان في حالة من الرعب المنغص للمعيشة فلا يستطيع بذلك عملا . . . " وقد حدث وان اخبر بعض رجال الكنيسة في اوربا ان القيامة ستحدث سنة كذا فهلعت القلوب واختلت الاعمال واهمل امر العيال ولم تهدأ النفوس حتى كذب الخبر " (٤) ، ولقد



وصف لنا القرآن حالة الناس عند دنو الآخرة بقوله ﴿كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة﴾ (٥٠-٥١ المذثر) ويقول أيضا ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى﴾ (٢ الحج)، وهذا من دون شك يشير وعلى نحو جلي الى حالة الارتباك السلوكي للانسان. اذن فالمقصود من وراء ذلك استمرارية دفع المعيار نحو القيمة دون الشعور بضغط نفسية تربك العمل، وعن طريق تكاملية المعايير تتحقق السعادتان قرآنيا، وهذا يدفعنا الى التعرف على اهمية المعايير والمسالك التي يجرى فيها الفعل وصولا الى القيمة.

## ٢- (المعايير) (Norms)

يمكن ان يعرف المعيار بانه " قاعدة مشتركة بين اعضاء جماعة اجتماعية يتوقع ان يشتركوا ويتطابقوا فيها وتقوى عن طريق الحدود والجزاءات السلبية والايجابية (٥) ويعرف (Robert Merton) المعيار المبني ثقافيا بانه " ينظم ويضبط النماذج المقبولة للوصول الى الاهداف المحددة ثقافيا " (٦)، اما (Homans) فقد اشار الى ان المعايير افكار وليست سلوكا حول ما يعتقده الناس بأنه يجب ان يكون فالمعيار خاص بما يجب ان يعمم اويسود من السلوك (٧) ويمكن ان ينظر الى المعيار ايضا من خلال " القدر الذي يسهم به الافراد فيما يتوقعه منهم المجتمع عند انجاز عمل معين، واستخدم المصطلح ايضا لتقويم اختيار الفرد لموقف قائم بين عدة مميزات، وفسر بعضهم هذا الاختيار باطار فردى ذاتي مرتكز على مبلغ سعي الفرد لاشباع غاياته ويفسره بعضهم بالاطار الثقافي الاجتماعي وجمع اخرون بين الاثنين " (٨)، وهكذا يمكن ان يعرف المعيار بايجاز بانه وسيلة ثقافية متفق عليها ثقافيا للوصول الى غاية اوقيمة اجتماعية ثقافية.

وبما اننا اتفقنا على ان القيمة الاساسية في الفعل القرآني الاجتماعي هي الآخرة (رضا الله، والجنة) فما هو المعيار المناسب للوصول الى هذه القيمة؟ وهل يمكن تأشير قرآنيا؟

ان المعايير الاساسية في القرآن التي يمكن من خلالها الوصول الى التكامل الدنيوي والخلاص الاخروي هي : ١- الايمان، ٢- العمل الصالح، ويمكننا ان نقول انها العقيدة والشريعة حيث يقابل الايمان العقيدة ويقابل العمل الصالح الشريعة ويمكننا ان

نؤشر هذه المعايير قرآنيا وكما يأتي

١- ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار﴾  
(البقرة ٢٥)

٢- ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾ (الكهف ١٠٧).

٣- ﴿والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ .

٤- ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لانكف نفسا الاوسعها اولئك اصحاب الجنة وهم فيها خالدون﴾ (الاعراف ٤٢).

٥- ﴿من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة﴾ (النحل ٩٧).

هذا اضافة الى آيات عديدة اخرى سنأتي الى شرحها تباعا اثناء عطية تحليل وتفضيل المعايير التي ذكرناها سابقا .

وتجدر الاشارة الى ان ليس القرآن وحده القائم على هذين المعيارين وانما كل الديانات السماوية اذ ان اصولها قائمة على الايمان بالله الواحد والايمان بالجزاء في الآخرة والعمل الصالح في الدنيا (٩). ولكن يبدو ان القرآن كان اكثر وضوحا من الاديان السماوية الاخرى في طرحها على نحو مباشر وتفصيلي وهذا ما جعل المفكرين ينتبهون الى ذلك فيشير توماس (Thomas) الى ان الالتزامات التي جاء بها الدين الاسلامي تنقسم الى قسمين هما (١٠)

١- الاول الالتزامات الروحية والعقلية التي تتضمن المواقف والاتجاهات الاعتقادية التي يطلبها الله ممن يعتقدون به .

٢- اما الثاني فهو التزام اجتماعي وقانوني يتضمن قواعد السلوك واحكام القانون التي تمثل اتجاهات روحية مناسبة يضعونها في حيز التطبيق اليومي .

وورد مثل هذا التشخيص بصورة اكثر دقة في كتاب The World of Islam اذ جاء فيه " علماء المسلمين يقسمون القانون الى جزأين اساسيين ، الاول مختص بعقول وقلوب المؤمنين ويكون مختصا بالعقائد والاخلاق الفردية ، والآخر خاص بالافعال الخارجية المتعلقة بتفاعل الانسان مع الله والانسان الاخر ويكون بالعبادة وبالقانون

المدني والجنائي والدستوري والهدف من كليهما هو تعريف نسق الواجبات . . . لكي يستطيع المؤمن ان يحيا حياة قوية في هذا العالم ويعد نفسه للاخرة " (١١). وهكذا يتعزز رأينا في ان المعايير الخاصة بالفعل القرآني الاجتماعي هي الايمان والعمل الصالح او العقيدة والشرعية، ومن الشروط الاساسية في هذا الفعل ان تترابط المعايير، فالايان بالعقيدة يجب ان يتبعه عمل بالشرعية فمن آمن بالعقيدة ولم يعمل بالشرعية لا يعد مسلما ومن عمل بالشرعية واهدر العقيدة لا يعد مسلما هو الآخر. والان نأتي الى شرح هذين المعيارين شرحا موجزا.

### ١- الايمان (Faith)

لقد سبق ان اشرنا الى مفهوم الايمان من خلال شرحنا للمفاهيم والمصطلحات وقد عرجنا على هذا المفهوم ايضا في الفصل الثاني في اطار حديثنا عن منظومة المستويات القرآنية للفعل .

ان العقيدة الاسلامية تقوم على الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب السماوية والانبياء اذ جاء في التنزيل ﴿ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين﴾ (البقرة ١٧٧) ويذهب بعضهم الى اختصار العقيدة الاسلامية من خلال تأكيده على قيامها على ثلاثة دعائم كلها يسلم بها العقل هي (الوحدانية، الايمان بالغيب، والرسالة اجمعين) (١٢) وقد بين لنا القرآن اهمية الايمان وضرورة ترسيخه في نفس المسلم لانه متصل بكل جوانب الحياة لانك عندما تؤمن ويثبت ايمانك ستشعر بالقدرة على العمل بما يقتضيه منك هذا الايمان، فالخير اذن حالة اعتقادية تدفع بالانسان نحو الغاية التي يؤمن بها ويسعى اليها.

وتمتاز العقيدة الاسلامية ذاتها بانها عقيدة مفتوحة فالمؤمن برسالة محمد (ﷺ) عليه ان يؤمن بابراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الانبياء والرسل وكذلك عليه الايمان بالكتب السماوية المقدسة كالانجيل والتوراة وهذا من شأنه ان يضيغ حالة تألفية بين الاديان الاخرى والدين الاسلامي ﴿قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى . . . .﴾ (البقرة ١٣٦).

ولكي تستمر العقيدة لابد من ان تدور حولها مجموعة من الطقوس والممارسات السلوكية فالعقيدة التي لا تدور حولها الطقوس والشعائر تموت لانها تكون وحيدة ومنعزلة (١٣) وهذا يحقق التكاملية في المعايير الخاصة بالفعل القرآني الاجتماعي لانه قائم على تمازجية الايمان بالعمل . اما عن وظيفة العقيدة في المجتمع المسلم فيمكننا ان نقول انها تعمل على توحيد الفاعلين المسلمين بنمط اعتقادي معين يعمل بدوره على توحيد حالة الشعور وما يترتب عليها من عمليات اداء سلوكي فالايان بالجزء الاخرى على سبيل المثال يدفع الانسان الى الاستقامة والتعاون والتآخي وفعل الخير ما استطاع الى ذلك سبيلا والى ان يؤدي الواجب لانه واجب من دون نظر الى منفعة عاجلة تعود اليه نتيجة ادائه هذا العمل فالايان بالآخرة خير حافز للانسان لكي يثري الحياة بالجديد ولولا الايمان بيوم الجزاء لمات الناس هما ولقعد كثير منهم عن فعل الخير" (١٤).

اذأ كيف يمكننا ان نلخص وظيفة العقيدة في المجتمع المسلم؟  
يمكننا في المجال ان نستعين بالدكتور مصطفى كمال وصفي الذي بين ان وظيفة الايمان اجتماعيا تنحصر في النقاط الاربعة الآتية . (١٥)

- ١- انشاء مشروعية عليا تخضع لها الامة الاسلامية وتمتاز هذه المشروعية بما يأتي .
  - أ- مشروعية عليا شاملة فوق النصوص الوقتية والوسائل والاوزاع
  - ب- مشروعية ثابتة مستقرة مع مرونة معينة في التطبيق .
  - ج- اقرارها العدل والسلام وتصفيتهما للظلم والصراعات على طول قاعدة العلاقات الانسانية بسبب علو مثلها .
- ٢- تضامن المجتمع الاسلامي فالفكر يتوحد بوحدة الايمان ووحدة الفكر تولد الوسائل سواء في ظل العادات ام الاحكام الشرعية ويؤدي ذلك الى التوحد في الطريقة والمنهج الخاص بالعمل .
- ٣- انشاء ضمير ذاتي لدى كل مسلم تكون بموجبه احكام الله مقياس للحظر والاباحة .

٤- قوة الايمان تولد قوة الدافع نحو العمل .  
وما تقدم تأكد رأينا المشار اليه الذي يرى اهمية الامتزاج العالي للايمان بالسلوك



وكما ايد الغصن الذهبي ضرورة تفاعل العقيدة بالطقوس والممارسات السلوكية فان السيد قطب يرى " ان العقيدة التي ليس لها رأى بالسلوك الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية والنظم العالمية، كالنظرية الاجتماعية التي لا رأي لها في الاعتقاد الروحي اوالتنظيم الدولي . . . وتمتاز العقيدة الاسلامية بأنها تتسع لتشمل كل أنشطة الانسان في كل الحقول الحياتية فهي لاتدع ماقيصر لقيصر وماله لله فقيصر ذاته في العقيدة الاسلامية كله الله " (١٣) ولما كانت العقيدة بهذه الاهمية كان من الضروري ان تكون جزءا اساسيا من معايير الفعل القرآني الاجتماعي وضوابطه الخاصة بالوصول الى الغاية الاخروية التي يسعى المسلم للوصول اليها وان كان افتراضا .

### ب- العمل الصالح، الشريعة

لأنقصد بالعمل هنا العملية الادائية للسلوك وانما ضوابط هذا لاداء اى المسالك المعدة لهذا العمل قرآنيا التي يقرها المجتمع بأنها الوسائل والمسالك الصحيحة في الحياة الاسلامية مادامت موضوعية بناءً على اوامر الهية مرنة في حدود موقفية معينة ومادامت توصل للغاية الآخروية .

اما الشريعة فهي تسمية اخرى لضوابط العمل الصالح ولهذا فاننا نعني بالعمل، الشريعة، ولقد ذكرت الشريعة في القرآن باسم الشرعة واسم الطريقة ووردت باسم الشريعة ايضا اذ جاء في التنزيل ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (المائدة ٤٨) وجاء في التنزيل ﴿ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وان الظالمين بعضهم اولياء بعض والله ولي المتقين﴾ (١٨ الجاثية) اما الطريقة فقد جاءت في الاية (٦٠ غافر) ﴿وألوا استقاموا على الطريقة الاسقيناهم ماء غدقا﴾ (١٦ الجن) .

ويفسر ابن تيمية الشرعة في الاية الاولى بانها " يمتزلة الشريعة من النهر والمنهاج هو الطريق الذي سلك فيه والغاية المقصودة هي حقيقة الدين " (١٧) وهذا يعني انها الطريق الأمينة للسلوك .

ويُعرف (فضل الرحمان) (Fazlur Rahman) الشريعة بانها مجموعة الاوامر الالهية الخاصة بالانسان تلك الاوامر المسموح بها لتكون مبدئيا رمزا اخلاقيا، وهكذا

فالشريعة ليست دستورا من الاحكام المستقلة والمحددة وانما هي ذات حدود مشتركة مع الواقعية . (\*) (١٨) (Coterminous with good)

وفقهياً الشريعة ليست قانونا او مجموعة من القوانين او علما قانونيا وانما قضية يجب تطبيقها وتستعمل عادة مرادفة لكلمة القانون الاسلامي (Islamic Law) وحقيقة الدعوة للعودة الى الشريعة يعني العودة الى النظام القانوني المقام على القرآن . (١٩) يجب الانتباه الى اننا لانستطيع ان نحيط مفهوم الشريعة ضمن مفهوم القانون وانما نستخدمها بصيغة اوسع واشمل فهي عندنا المنهج المعد للعمل قرآنيا وهي الطريق الذي يجب ان يسلكه الانسان المؤمن عمليا ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾ (الانعام ١٥٣) وكذلك ما جاء في التنزيل ﴿واعصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ (آل عمران ١٠٣) فحبل الله طريقه ودينه .

ويمكننا ان نؤطر التشريع الاسلامي من خلال توجهين :

اولهما تنظيم العلاقة بين الله والانسان من جهة وثانيهما تنظيم العلاقة بين ابناء المجتمع الاسلامي من جهة اخرى (\*) ووفق هذا المنظور نستطيع ان نشطر الشريعة الى شطرين هما

١- العبادات ، وهي علاقة الانسان بربه . ٢- المعاملات وهي علاقة الانسان بالآخر " فردا او جماعة او مجتمع " المضبوطة بالتعاليم القرآنية ومن هنا فإن الفعل القرآني الاجتماعي نفسه يمكن ان يحلل الى مركبين متكاملين هما (الفعل العباداتي) و(الفعل المعاملاتي) والتكامل بينهما بولد الفعل القرآني الاجتماعي فالانسان الذي يؤدي عبادة صحيحة عليه ان يؤدي معاملة مضبوطة ولكي تكون الصورة لدينا اكثر وضوحا نقول ان الفعل العباداتي هو فعل طقوسي يعبر عن تفاعل مباشر مع الله كالصلاة والصوم والحج وقراءة القرآن والزكاة في الوقت الذي يعبر فيه الفعل المعاملاتي عن كل حالات التفاعل المضبوطة قرآنيا وفي مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية والاخلاقية . . . الخ ، كضوابط التفاعل داخل الاسرة وضوابط التفاعل بين الحاكم والمحكوم وضوابط السلوك الاقتصادي وهذا ما سنأتي الى شرحه لاحقا ، ولكن تجدر الاشارة الى ان هذين الفعلين ينفصلان آدائيا ويتصلان ايمانيا وهدفيا فهما ينفصلان آدائيا من خلال كون كل منهما له سلوكيات معينة فعلية

اداء الصلاة تختلف عن اداء طاعة الولد لوالده وهما يتصلان من خلال كونهما يتفاعلا مع بعضهما فالعبادات تؤثر في المعاملات وكذلك بالنسبة للاخيرة ، ولكي يتكامل التدين لابد من ان يركز مع الايمان على الاداء الصحيح للعبادة والمعاملة وبما انهما تسعيان الى هدف واحد مع وجود الايمان ضرورة لاداء كل منهما جعلهما يتصلان هدفا وایمانيا وهذا تبين في آيات قرآنية عديدة حيث يتردد ذكر العبادة مقرونة بالمعاملة ( بالمعنى الذى اشرنا اليه ) ومنها ما يأتي

١- ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذی القربى والیتامى والمساكين . . . . . ان الله لا يحب كل مختال فخور﴾ (٣٦ النساء).

٢- ﴿اليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوی القربى والیتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين ، في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون﴾ (١٧٧ البقرة)

٣- ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون ، والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ، والذين يصدقون بيوم الدين ، والذين هم من عذاب ربهم مشفقون ، ان عذاب ربهم غير مأمون والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم بشهاداتهم قائمون والذين هم على صلاتهم يحافظون اولئك في جنات مكرمون﴾ (٢٣-٣٥ المعارج).

٤- ﴿وبالوالدين احسانا وذی القربى والیتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقیموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (البقرة ٨٣)

٥- ﴿الذين يوفون بعهدهم ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما امر الله به ان يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرون بالحسنة السيئة اولئك لهم عقبى الدار﴾ (الرعد ٢٠-٢٢).

٦- ﴿الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمورا بالمعروف

ونهو اعن المنكر ﴿الحج ٤١﴾ .

٧- ﴿واقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ (٤٥ العنكبوت) .  
وفيما يلي شرح لكل من ميداني العبادات والمعاملات .

### ١- العبادات

اشتقت كلمة العبادة من العبد والاخير مأخوذ من الطريق المعبد واصل العبودية الخضوع او الذل وهي ايضا الطاعة والتنسك (٢٠) ويراها ابن القيم الجوزية من خلال كونها تجمع اصلين "هما غاية الحب وغاية الذل والخضوع فمن احبته ولم تكن خاضعا له لم تكن عابدا له حتى يكون محبا خاضعا" (٢١) .

ويقول السيد ابو القاسم الخوئي ان العبادة لها عدة معان منها

١- الطاعة ومنه قوله تعالى ﴿الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لاتعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين﴾ .

٢- التأله (الاختصاص بالله سبحانه وتعالى ) كما جاء في التنزيل ﴿قل انما امرت ان اعبد الله ولا اشرك به شيئا﴾ .

٣- الخضوع والتذلل ﴿فقالوا نؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون﴾ (٢٢) .

اما المراغي فينظر الى العباد على انها خضوع ناتج عن الشعور بعظمة المعبود اعتقادا بأن له سلطانا لا يدرك العقل حقيقته لانه اعلى من ان يحبط به فكرة او يرقى اليه ادراكه . (٢٣) .

في الحقيقة ان كلمة عبادة واسعة جدا في المفهوم الاسلامي فهي تشمل كل عمل انساني غايته مرضاة الله ولهذا نجد ان قسما من علماء المسلمين عندما يتناولونها فانهم ينظرون اليها وفق هذا الاساس ، فالغزالي ، على سبيل المثال جعل العبادة عشرة بنود هي "الصوم ، الصلاة ، الحجة ، الزكاة ، وتلاوة القرآن ، وذكر الله عز وجل في كل حين ، والسعي لكسب الحلال ، واداء حقوق الجيران والرفاق ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واتباع السنة النبوية" . (٢٤)

ويقرب الغزالي في هذا الرأي من جعل المعاملة وفق تصوراتنا جزءا من العبادة ولكننا في هذا البحث ننظر الى العبادة وكما اسلفنا على انها الطقوس والشعائر التي يتفاعل بها الانسان المسلم مع ربه ولهذا فهي تشمل الشهادتين والصلاة ، والصوم ،



والحج والزكاة وقراءة القرآن والاستماع اليه " .

ولكن هل يمكن عد هذا النوع من الافعال الدينية افعالا اجتماعية ، اى بصورة اخرى هل العبادة فعل اجتماعي ؟ .

يذهب فيبر الى ان " السلوك الديني لا يعد سلوكا اجتماعيا اذا كان عبارة عن تأمل روحي و تعبد وصلاة فردية " (٢٥) واستنادا الى (براين تيرنر) الذي يرى ان المضمون الذى ينطوى عليه تعريف فيبر هذا هو عدم عد الله فاعلا اجتماعيا ورفض عد الله فاعلا اجتماعيا ، فاننا نخرج ادعاء الفاعل جدليا وبالاخص فكرة ان الله يرد عليه ويتفاعل معه ويجيب على دعائه وفيما لو قبلنا ذلك فان الفاعل يلزم نفسه بالاعتقاد في ان الله يدخل معه في علاقة وجدانية شخصية . (٢٦)

ان الغاء واستبعاد الغيبي او الفوق بشري من الفاعلين يعارض الافتراض الاساس لعلم الاجتماع التفسيري الذى يقوم على اساس تعريف الفاعل للموقف التفاعلي نقطة للانطلاق . (٢٧)

وقد عمد (هوثرون) الى التمييز بين التفاعل البشرى والتفاعل الديني بعدد من الاختلافات في سياقى الفعل " فالتفاعل البشرى يكون فيه الآخر ولو مبدئيا موجودا للفاعل الذى يفسر ويحلل الرموز والاشارات والعلاقات الصادرة من الآخر ، اما مع الفاعلين غير البشر فان عدم وجودهم يجعل الانا البشرية غير قادرة على تفسير مباشر لمزاج الآخر المقدس وهذا يجعل الانا البشرية تعتمد على علاقات مؤجلة كالحصاد والمرض والولادة السليمة للمرأة ، كما يرى (هوثرون) ان الافعال والاشياء الدينية يمكن عدّها امتدادا لحقل الصلات الاجتماعية بين البشر ، وعليه فاننا نستطيع استخدام الافتراضات والنظريات المعدة للعلاقة بين الانسان والانسان مع التفاعلات البشرية مع الله " (٢٨) وبهذا يقبل هوثرون كون العبادة فعلا اجتماعيا وان لم يصرح بذلك .

اما تيرنر فيستنتج ان رفض فيبر للعبادة كفعل اجتماعي جعل فيبر يناقص منطق علم اجتماعه التفسيري ويسند وجهة نظره بالتطورات في مجال التنظير الانثروبولوجي (علم الانسان) التي اشتملت على تقويم التفاعلات بين المقدس والبشر على اساس كونها علاقات اجتماعية . (٢٩)

ولو أجبنا على السؤال الذى طرحناه في البداية قرآنيا فكيف يمكن لنا ان نتصورا

الاجابة؟ لقد اتفقنا في حديثنا عن الفعل الانساني عند علماء المسلمين على ان الله فاعل وعدنا لنؤكد ذلك في حديثنا عن الفعل الالهي ولكن هل يمكننا ان نعد الله (آخر) في تفاعل طرفه الاخر (الفاعل البشرى)؟

ان القرآن نفسه يقرب ذات الله من التفاعل البشرى اذ جاء في التنزيل ﴿ادعوني استجب لكم﴾ (غافر ٦٠) ﴿واذا سألك عبادى عني فأنى قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعان﴾ (البقرة ١٨٦) ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم﴾ ﴿أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء﴾ (النمل ٦٢)، ومثل هذا الاستعداد الالهي للتفاعل مع البشر وتقريب ذاته منهم جعل الفاعل المسلم يتصور دائما ان الله قريب منه ومثل هذا القرب يزيد من احساس الفاعل بأن الله (آخر) يستجيب له ويتفاعل معه .

ووفق اولويات علم الاجتماع التفسيري " الذى اشرنا اليه سابقا " القائم على فكرة ان الفعل يُحدد على اساس تعريف الفاعل للموقف ، فان الفاعل المسلم وحتى غير المسلم عندما يتعبد انما يتصور الاخر وقد لا يكون باوصاف محددة ولكن المهم في تصور الفاعل هو ان المقدس يسمعه ويستجيب له ويكافئه على مايفعل وقد تكون المكافأة عاجلة او آجلة فالمسلم عندما يصلي يتصور ان الله موجود وفي ضوء هذا التصور يقوم بفعل الصلاة وفي كل الاحوال فهو ان لم يطلب حاجة عاجلة كتنسيق رزق او شفاء من مرض فانه يضع في حسابه ان الله مسؤول عن حسابه وعن جزائه على ما يفعل آخروياً وهذا يجعلنا اكثر تمسكاً بقولنا ان الله يمثل الآخر في عملية التفاعل الخاص بالفعل العباداتي فاذا كان الله فاعلا بارسال الوحي وارسال الانبياء واطهار المعجزات على ايديهم وغيرها من الافعال فما المانع في ان يكون الله آخر وتزداد هذه الفرضية قوة في الدين الاسلامي استنادا الى النصوص التي ذكرناها والتي تبين مدى القرب الالهي من الانسان ومدى استجابته له ، فالفاعل المتعبد يكون دافعه للتعبد قائما على امرين هما الخوف من العقاب الالهي فيما لو ترك الانسان هذا الفعل (العباداتي) من ناحية كما انه يتصور انه سيحوز على مرضاة الله ومايتبع هذه المرضاة من اطمئنان نفسي وتصور اسعد لما هو آخروى ودينوى ايضا .

اذن فالمسألة خاضعة لتصور الفاعل (Actor) الذى يعتقد ان الله يتفاعل معه وبهذا يكون الله آخر (Alter) من وجهة نظره ، واذا كانت مسألة الحضور الفيزيقي (بالجسد)

جزءا اساسيا من متطلبات التفاعل الانساني ، فان فيبر نفسه يرى ان التفاعل قد يحدث رغم عدم وجود احدهم (جسميا) كما ان الانسان قد يتفاعل مع اناس لا يعرف عنهم شيئا الا لان الموقف اضطره للتفاعل معهم وبهذا تكون تصوراته عن الآخر ضعيفة بينما علاقته مع الله علاقة قائمة على تصورات ثابتة يعتقد بها الفاعل المتعبد ويتصور طبيعة ردود الافعال تجاهها.

واليك هذا الحديث القدسي الذي يمثل حالة التفاعل الحقيقي بين الله والانسان اذ جاء لسان الرسول محمد (ﷺ) (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدى ما سأل فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم ، قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال منجدي عبدي وقال مرة فوض الي عبدي فاذا قال اياك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي ولعبدى ما سأل فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هذا لعبدى ولعبدى ما سأل) (٣٠) ومن هنا نرى اهمية عد الفعل العباداتي فعلا اجتماعيا لانه قائم على تفاعل متبادل واغلب الاحاديث القدسية تؤكد حالة التفاعل بين الله والمؤمن والكثير من الايات القرآنية تؤكد قرب الله من الانسان .

وفيما يأتي استعراض بسيط وموجز لمعنى العبادات ووظائفها الاجتماعية

#### ١- الصلاة

لقد ركز القرآن على معيار الصلاة كعبادة مهمة واصفا اياها بالكتاب الموقوت الذي فرضه الله على المسلم ﴿ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ (النساء ١٠٣) وهي تعد رأس العبادات المغذية للايمان (٣١) وقد حدد القرآن الصلوات باوقات محددة يؤدونها المسلم يوميا وغاية تكرار هذا المعيار باوقات محددة يوميا هو اعادة تجديد الصلة بين الفاعل (الانسان) والآخر (الله) وبالتالي توثيق العلاقة بينهما ﴿واقم الصلوة طرفي النهار وزلفا الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين﴾ (هود ١١٤) وتعد المحافظة على الصلاة دليلاً من دلائل الايمان عند الانسان المسلم ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ (البقرة ٢٣٨) ان الصلاة في الاسلام يعول عليها كثيرا في مسألة تصحيح السلوك وذلك لان تجديد الالتقاء الروحي



بالله وعلى نحو يومي ومتواصل لا بد من ان يكون له اثر ايجابي في السلوك واذا لم يكن له اثر ايجابي في سلوك المصلي فهذا يعني انها مسألة شكلية ولهذا اخبرنا القرآن ان الصلاة الحقيقية هي الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر ((واقموا الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر\*)) (العنكبوت ٤٥).

ويبدو ان تكرار الصلاة جعل منها عملية حساب يومي او هي " رقابة مستمرة ومحاسبة بوصية " (٣٢) كما انها تشعر الانسان المؤمن بالاطمئنان النفسي مادامت علاقته مع ربه غير مقطوعة ومستمرة ومتواصلة يكررها يوميا ولهذا تجد ان الكثيرين من المسلمين يلجأون الى الصلاة اذا ما واجهتهم شدة طالبين من الله العون ويلجأون الى الصلاة ايضا اذا ما مروا بفرح او مسرة لكي يعبروا عن شكرهم لله .

## ب- الصيام

﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (البقرة ١٨٣) يمتاز المسلمون عادة بتصاعد ادائهم الايماني خلال شهر الصيام الذي يستعد له اغلب المسلمين فهذا الشهر يعد مقدسا لدى المسلمين لانه شهر عبادة ولأنه الشهر الذي انزل فيه القرآن اذ جاء في التنزيل ﴿شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان﴾ (البقرة ١٨٥).

يمكننا ان ننظر للصوم على انه " كسر للشهوة وتقويم لمواضع الاعوجاج في النفس ، وتعويد على الصبر وتحمل المشقة والشعور بالآلام الغير وتخفيف الضغط المادي على حياة الانسان ، وعبادة خالصة تقود الى تربية الامة تربية ربانية رفيعة تستصغر البهيمية وتحول بين الانسان والاستسلام الذليل اليها " (٣٣) والصوم ايضا عملية توحيد لحياة المسلمين على مدى شهر كامل حيث يخضعون لشروط العبادة نفسها ، ولكن المهم في الصوم ان تطبق فيه المعايير المعاملاتية على نحو صحيح اضافة الى المعايير العباداتية ولهذا جاء في لسان الرسول (رب صائم لم يكن له من صيامه الا الجوع والعطش).

ومن الوظائف المهمة للصيام هي " تدريب الفرد على المشاركة الوجدانية مع بني جنسه اذ يشعر الغني بالآلام الفقير فتتقوى في نفسه صفة الاحسان والبر " (٣٤) اذن فالصوم طهارة روحية تعزز حالة التضامن الاجتماعي . (٣٥)

ومثلما نظرنا الى الصلاة على انها عملية تفاعل مباشر مع الله فان الصوم ايضا



كذلك هو مسألة خالصة بين الله والانسان ودليلنا على ذلك ما جاء في الحديث القدسي ( كل اعمال ابن آدم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به ) وهذا يضاعف من اهمية الصيام لدى الانسان المسلم فالمسألة خاضعة لطلب الهي مما استوجب التنفيذ والطاعة من المسلمين ولا سيما ان الصائم يتوقع اجرا اخرويا عاليا على صومه اذا ما كان صياما صحيحا ( فمن صام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه وماتأخر ) كما ورد على لسان الرسول (ﷺ).

### ج- الزكاة

وقد ورد ذكرها في القرآن في اكثر من موضع ومنها (( الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة )) وجاء ايضا ﴿واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ (البقرة ٤٣) والزكاة عبارة عن العبادة المالية للمسلم القادر عليها والتي بموجبها يدفع المسلم نسبة معينة من ماله للفقراء والمحتاجين وهي ليست منه يدفعها الاغنياء للفقراء وانما هي فرض وحق من حقوقهم على الغني القادر ، لتحقيق مجتمع متكافل يحس غنيه بفقره من غير ان يعيش الفقير عالة على الغني .

وقد حدد لنا القرآن لمن تعطى الزكاة اذ جاء في التنزيل ﴿انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله﴾ (التوبة ٦٠) " وقد جاءت الصدقات هنا بمعنى الزكوات " ﴿﴾ ويمكننا ان ننظر الى الزكاة من جانبها المالي على انها " اول ضريبة نظامية في تاريخ الاقتصاد في العالم وهي غير خاضعة لهوى النفس فقد جاءت على شكل نسب في اموال الاغنياء ومتوسطي الغنى واعفي منها الفقراء وليس في الاسلام نص صريح على الكيفية التي توزع بها وليس هنالك مانع في ان تعطى لمتسحقيها على صورة مدارس مجانية او مستشفيات مجانية " (٣٦) ، وهذا التصور يبين لنا ان الزكاة يمكن تجديدها بوصفها عبادة مع المتطلبات العصرية من دون ان يمس ذلك جوهرها كما يمكننا ان ننظر اليها على انها اعادة لتوزيع الثروة على المجتمع .

لقد وعد القرآن المزكين خيرا وبين انها عملية تطهير للانسان وماله اذ جاء في التنزيل ﴿خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (١٠٣ - التوبة) وهي ايضا قرض دنيوى سينال المؤمن جزاءه في الآخرة اضعافا مضاعفة ﴿من ذا الذين يقرض الله قرضا

حسنًا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون ﴿ (البقرة ٢٤٥) ﴾ ويقول المنار " ان هذه المضاعفة تكون في الدنيا والاخرة " (٣٧) كما توعد من لا يعطي الزكاة بالعذاب ﴿ (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم) ﴾ (التوبة ٣٤) وقد فضل القرآن ان تكون الزكاة والصدقة في السر رغم انه لا يعد حالة العلن عملا مرفوضا فهو يقدم السر على العلن في الاجر ﴿ (ان تبدوا الصدقات فنعمما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) ﴾ (البقرة ٢٧) ومن بين صفات المؤمن التي وصفها الرسول اخفاء الصدقة اذ جاء في الحديث (ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما صنعت يمينه) (٣٨) ، وقد اراد القرآن والسنة ان تكون الصدقات وبضمنها الزكاة عبادة حقيقية تدل على تفاعل بين الله والمزكي ولهذا فضلت حالة السر على العلن كما ان لها مردودات نفسية طيبة ولا سيما على الشخص المتصدق عليه .

#### د- الحج

وتتضح اهمية الحج من خلال قوله تعالى ﴿ الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾ (البقرة ١٩٧) ، فالحج هو عبادة تنطوي على اهمية اجتماعية كبيرة والمبينة في الاية السابقة (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال) والحج فرض على كل مسلم قادر عليه تتجدد فيه صلة الانسان بربه من خلال سعي المسلم الى زيارة بيت الله ويبدوا ان الهدف من الحج تجميع المسلمين تحت ظرف ايماني يشدهم نحو القيمة العليا (الله) كما انه يعمل كما اسلفنا على تطهير نفوس المسلمين من النزاعات والفسوق ثم العمل على شد اواصر المجتمع الاسلامي بتخليصه من النزاعات والعمل على تصفيتها .

#### هـ- قراءة القرآن والاستماع اليه

وهي ايضا عبادة تديم حالة التواصل بين الانسان وربه من خلال قراءة الكتاب الذي يعتقد المسلم انه منزل من الله والذي يجمع كل اصول العبادات والمعاملات ولهذا الزم القرآن المسلمين بقراءته و حدد ايضا الصيغة التي تتم قراءته بها وهي الترتيل ﴿ (ورتل القرآن ترتيلا) ﴾ (المزمل ٤) كما اكد على المسلم ضرورة الاستماع اليه عند تلاوته ﴿ (واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا) ﴾ (الاعراف ٢٠٤) ونتيجة لاهمية القرآن فان

كل مسلم مطالب بتعلمه والسعي الى حفظ ما يستطيع منه والاهم من هذا وذاك ان يعمل بما يأمر به .

ومن كل ذلك نستطيع ان نقول ان وظيفة العبادات في المجتمع الاسلامي يمكن ان تتمحور في النقاط الاتي ذكرها .

١- انها تعين الانسان علي عملية التواصل الايماني وذلك لانها صقوس تتكرر في فترات محددة تذكر الانسان بالله وتجدد صلته به وهذا يعمل على ديمومة الفعل القرآني الاجتماعي .

٢- ان العبادات وسيلة لتكفير الذنوب وهذا له اهمية كبيرة من الناحية النفسية ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا الليل ان الحسنات يذهبن السيئات﴾ (هود ٢١٤) ، والاحاديث النبوية تؤكد ذلك ايضا اذ جاء في الحديث الشريف (من صام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر) جاء ايضا (من حج البيت ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه) (٣٩) .

٣- ان للعبادات دورا مهما في تدعيم الوحدة الاجتماعية وزيادة قوتها وامدادها بعوامل الدوام والخلود فصلوات في اوقات واحدة وصيام شهر واحد والحج في اشهر معلومات ومكان واحد وزكاة يحكمها قانون واحد (٤٠) ، كل ذلك يساعد على اشعار المسلمين بانهم يتوحدون بخصائص عبادية واحدة .

٤- ان لها اهمية كبيرة في تقويم السلوك اي انها وسيلة لتحقيق الاخلاق الفاضلة . (٤١)

٥- ويمكننا ان نلخص اهمية العبادات بالقول الآتي " ان العبادات شرعت لتهديب النفوس وتربية روح المساواة وروح الاجتماع الذي لا اعتداء فيه اذا كانت العبادات لا تحقق تلك الاهداف التهذيبية فهي ليست عبادة خالصة يقبلها الله ويثيب عليها " . (٤٢)

ومن هنا نرى اهمية العبادة كمعيار اساسي في الفعل القرآني الاجتماعي فهو معيار يعيد تذكير الفاعل بأن هنالك علاقة تربطه مع قوة اعلى منه ينبغي عليه ان يحترمها ويسير على المنهج الذي رسمته له ، اذن هي وسيلة لاشعار العبد بأن الله قريب منه على الدوام .

## ٢- المعاملات

المعاملات مفردتها في اللغة المعاملة وهي مأخوذة من الفعل عمل وهذا الفعل له معان عديدة في اللغة فقد اشار ابن منظور الى انه المهمة ، واعمل فلان ذهنه في كذا وكذا اذا دبره بفهمه (٤٣) وعمل اشتراك طرفين بعمل ما " (٤٤) وهذا ماذهب اليه المعجم الوسيط وهو الاقرب اليها في علم الاجتماع اذ يقرب هذا المعنى من التفاعل . ويستنتج عباس علي كاشف الغطاء ان اصطلاح المعاملة يمكن ان يفهم على انه مجموعة من الاحكام العملية المنظمة لاسلوب التعامل بين الاشخاص ويحاول ان ينقلها الى الناحية الادائية عندما يقول " ان المعاملة هي طبيعة المعاملة وليس الاحكام المنظمة لها " (٤٥) .

اما الاحكام والشرائع التي تنظم علاقات الاشخاص وتهتم بتنظيم علاقة الانسان بالانسان بالآخر فقها فيمكننا ان نمحورها في الاتي (٤٦) .

١- احكام اسرية " الزواج ، الطلاق ، النفقة ، الحضانة ، الولاية ، النسب " اى ما يطلق عليه اليوم اسم قانون الاحوال الشخصية .

٢- احكام تتعلق بعلاقات الناس في البيع والشراء بكل صورها والتي يطلق عليها اليوم اسم القانون المدني والتجاري .

٣- الاحكام القضائية ، اى قانون المرافعات .

٤- الاحكام التي تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم ويطلق عليها اسم القانون الدستورى .

٥- الاحكام التي تتناول الحدود والجنايات والعزيرات ويطلق عليها الآن القانون الجزائي والجنائي .

٦- الاحكام التي تنظم علاقة المسلمين بغيرهم وهذا ما يطلق عليه اليوم اسم القانون الدولي وغيرها من الاحكام .

وحديثا فان المعاملة تشمل مختلف القوانين الدولية والدستورية والاقتصادية والجنائية . . . الخ (٤٧) ومن هنا يتبين لنا الاتساع الذى تحمله هذه الكلمة فالطبائى نظر اليها في ميزانه على انها تفاعل اذ يقول " كل الاعمال الاجتماعية التي تدور بيننا هي معاملات قائمة بطرفين يعطي فيها الانسان شيئا ويأخذ شيئا لان الحاجة



محيطه بالانسان فليس له ان يعمل عملا ويؤثرا اثرا دون نفع يعود اليه " (٤٨) وجاء ايضا ان المعاملات في الشريعة الاسلاميه هي " كل المباحث القانونيه المعروفة في العصر الحديث بما في ذلك القانون العام والخاص والمدني والعقوبات اضافه الى المباحث السياسيه والاجتماعيه الامر الذي يجعل الظواهر والنظم الاجتماعيه والتفاعل بين افراد المجتمع من خلال شبكة العلاقات الاجتماعيه التي تربط فيما بينهم اساسا تحويه الشريعة الاسلاميه وتحرص على بيان اتجاهاته واهدافه " . (٤٩)

ومن هذه التعريفات ووجهات النظر استطيع ان اعرف المعاملات بانها ضوابط العلاقات التي تحدد الكيفيه التي يتفاعل بها الفاعل مع الآخر سواء كان فردا ام جماعه ام مجتمعا ام دولة ، وتشمل هذه الضوابط كل جوانب الحياه اليوميه من اداء التحية والحفاظ على السلوك الحسن في الشارع الى اعقد ضوابط السلوك كالمتعلق بالسلوك السياسى والاقتصادى فالمعامله بهذا المعنى تشمل كل ضوابط التفاعلات الاسريه والاخلاقيه والاقتصاديه والسياسيه والقانونيه . . . . الخ من اشكال التفاعل ، وتجدر الاشاره الى ان هذه الضوابط السلوكيه هي ضوابط قرآنيه لا تمثل سلوك الفاعلين المسلمين فيما بينهم فحسب وانما تنظم سلوكهم مع غير المسلمين وفيما ياتي امثله موجزة عن بعض جوانب المعاملات ووفق تعريفنا الذي ذكرناه .

### ١- المعاملات الاسريه

ان كل الضوابط التي تحدد طبيعه العلاقات بين افراد الاسره الواحده تدخل في اطار المعاملات ، اذ يرسم القرآن العلاقه بين الزوج وزوجته مبينا وجوب قيامها على الموده والرحمة ﴿ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم موده ورحمة﴾ (الروم ٢١) ، اما عن علاقه الابناء بالديهما فهي علاقه قائمه على احترامهما وطاعتهما اذ امر القرآن بطاعة الوالدين وهذا يتضح في آيات عديده منها ماجاء في سورة الاسراء (٢٣-٢٤) ﴿وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين إحسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ ويقول الرسول (ﷺ) (رضا الله من رضا الوالدين وسخطه من سخطهما)

وروى ايضا (يفعل البار مايشاء ان يفعل فلن يدخل النار ، ويفعل العاق مايشاء ان يفعل فلن يدخل الجنة) (٥٠) والحقيقة ان السور والاحاديث في هذا الميدان عديدة ولكن اذا كان بر الوالدين واجبا على الابناء فان التربية الحسنة واجب على الأباء ويبين القرآن ذلك بجلاء في وصايا لقمان التي وردت بسورة لقمان (١٣، ١٥، ١٦، ١٩) وهي وان كانت وصايا اخلاقية الا انها تدلل على اهمية تربية الابناء وجاء في حديث للرسول (ص) (من حق الولد على الوالد ان يحسن ادبه ويحسن اسمه) (٥١) ، وتبين لنا سورة يوسف اهمية العدالة بين الابناء . . الخ كما يضع القرآن شروط الزواج الذي يعد نواة الاسرة وكذلك ضوابط الطلاق كمسائل قانونية ينبغي الالتزام بها من قبل الانسان المسلم .

## ٢- المعاملات الاخلاقية

ان القرآن كله عملية تقويم للاخلاق فكل الافعال التي يصفها ويرويها القرآن هي افعال اخلاقية وكل الايات القرآنية التي تعمل على صقل السلوك الانساني هي عبارة عن ضوابط اخلاقية فعندما سئلت عائشة عن اخلاق النبي قالت (كان خلقه القرآن) وهذا يعطينا دليلا على ان القرآن كتاب اخلاقي اذ نجده ينهى عن الكذب والنميمة والظن بالسوء والجهر به (الا من ظلم) وكذلك حرم الخمر والزنا . . . الخ وامر بصدق الحديث واداء الامانات والصبر على المكاره . . . الخ .

ومن بين الوصايا الاخلاقية في القرآن ما سبق وان اشرنا اليه والمتمثل بوصية لقمان لولده (ولا تصغر خدك للناس ولا تمش في الارض مرحا ان الله لا يحب كل مختال فخور واقصد في مشيتك واغضض من صوتك ان انكر الاصوات لصوت الحمير) ، كما ان بعض الوصايا الاخلاقية عدت من كبائر الاثام عندما يخالفها الانسان المسلم كما هو الحال في النميمة. (\*)

﴿ ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم ﴾ (القلم ١٠-١١) والهماز هو المغتاب وتوعده القرآن عندما ما قال (ويل لكل همزة لمزة) وكذلك فعل القرآن مع الظن والسخرية من الآخرين وغيرها ولو اردنا التوغل في وصايا القرآن الاخلاقية فلن ننتهي منها ابدا .

### ٣- المعاملات الاقتصادية

تناول القرآن ايضا مجموعة الضوابط الخاصة بالسلوك الاقتصادي التي منها مايتعلق بادب عام كتعلم المسلم كيفية الانفاق ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا ﴾ ( ٢٩ الاسراء ) وايضا قوله ﴿ ولا تبذر تبذيرا ﴾ ( ٢٦ الاسراء ) كما عمل على تحريم اكتناز الاموال وذلك بين من خلال توعده لمكتنزيه ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة . . ﴾ وغيرها من المسالك الاقتصادية العامة وتدخل الشريعة في تلافيف السلوك الاقتصادي للانسان المسلم فمن يقرأ كتاب البيوع مثلا في كتب الفقه (\*) يستطيع ان يستنتج ذلك فشرعية القرآن مثلا تحدد معنى البيع وتفصله عن الربا الذى يعده القرآن من الآثام الخطيرة ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا . . . ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ (البقرة ٢٧٥) وحدد مثل ذلك في الايتين ٢٧٦-٢٧٨ من السورة نفسها .

ومن مزايا القرآن انه يرى ان الجماعة هي صاحبة الحق الاول في المال وما الفرد الاموظف فيه يستحقه بحسن القيام به فاذا لم يحسن استخدامه عاد المال الى الجماعة ويستشهد محمد قطب على ذلك بقوله تعالى ﴿ ولا تؤثروا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما ﴾ (٥٢) .

وقد حرص القرآن على التزام المسلم بضوابط السلوك الاقتصادي وكان يدفعه دائما نحو كسب الرزق محذرا من انتهاك قواعد هذا السلوك دنيويا وآخرويا ويبدو ان هدف القرآن من هذا الضبط للسلوك الاقتصادي راجع الى " ان الاقتصاد الاسلامي موجه لتحقيق العدل الاجتماعي الكامل والعمل على انهاء استغلال الانسان لاختيه الانسان فالقرآن حريص على اذابة الفوارق غير الطبيعية في المجتمع الاسلامي وكذلك يعمل على تهيئة الفرص المتكافئة للعمل ويحول دون تكديس الثروات في ايد قليلة وهو يوجه ثروة الامة الي ما يدعم قوة المجتمع ماديا ومعنويا " (٥٣)

ونستنتج من ذلك ان القرآن يعمل على دفع الانسان المسلم نحو الالتزام بالمعايير الاقتصادية ترغيبا وترهيبا وهو قد يضع المعيار في اطار اخلاقي او قانوني " سنخرج على ذلك في المعايير القانونية " وهدفه من وراء ذلك هو ضبط جانب مهم من جوانب الحياة

الاجتماعية الا وهو الجانب الاقتصادي .

#### ٤- المعاملات السياسية

وهي المعايير المتعلقة بضبط السلوك السياسي سواء كان ذلك متعلقا بالحاكم او المحكوم او غيرها من الضوابط السياسية فالمحكوم مثلا مطالب بطاعة اولي الامر في الحق ﴿واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾ (٥٩ النساء) ومع ذلك فان ولاة الامر ليسوا مهبط الوحي ولذلك فان طاعتهم تنتفي اذا كان في الامر معصية اذ ان هنالك قاعدة تقول (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) (٥٤) وفي مقابل طاعة المحكوم على الخليفة ان يراعي مصالح الرعية ويسهر على راحتها ويكون رحيمًا بها فالقرآن يخاطب الرسول كمسؤول عن الرعية قائلاً ﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾ (١٥٩ آل عمران) واذا كان القرآن يطالب الناس بالعدل فبال تأكيد ان المسؤولية ستكون مضاعفة عند ولاة الامور ﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون﴾ (٤٧ المائدة) وايضا جاء قوله ﴿اعدلوا هو اقرب للتقوى﴾ ومثلما شدد القرآن على اخلاص الراعي للرعية شددت السنة النبوية كذلك عليه اذ جاء على لسان الرسول (ﷺ) (ما من وال يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم الا حرم الله عليه الجنة) (٥٥) .

ويبدو ان القرآن لم ينسَ عملية ضبط السلوك السياسي الخاص بالتفاعل على الصعيد الدولي اذ يطالب المسلمين باحترام العهود والمواثيق فقد جاء في سورة التوبة (٤٩) قوله ﴿الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئا ولم يظهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدبتهم ان الله يحب المتقين﴾ وغيرها من الايات المتعلقة بالسلوك الدولي ، هذا اضافة الى جوانب اخرى لا نستطيع استيعابها على الاطلاق ويكفي ان نقول ان القرآن وضع الاسس العامة او الضوابط التي يجرى بموجبها التفاعل على الصعيد السياسي .

#### ٥- المعاملات القانونية

وعلى الصعيد القانوني فصل القرآن في العديد من القضايا القانونية كقضايا الاحوال الشخصية المتعلقة بالاحوال الشخصية كالزواج والطلاق والنفقة والحضانة وكذلك وضع قوانين الموارث ووضع الاسس العامة للتعاقد القانوني الذي يحفظ



حقوق المتعاقدين ﴿يا ايها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم . . . واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم﴾ (البقرة ٢٨٢) وحدد القرآن ايضا اساسيات القانون الجنائي واورد بعض العقوبات الخاصة بجرائم معينة فحدد عقوبة جريمة القتل العمد دنيوياً ﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس﴾ (المائدة ٤٥) اما العقوبة الاخرية فحددها التنزيل في قوله ﴿ومن يقتل مؤمنا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه﴾ (النساء ٩٣) كما حدد القرآن عقوبة الزنا ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ (النور ٢) وغيرها من العقوبات التي حددها القرآن لانواع اخرى من الجرائم وغاية التطبيق العقابي هو تحقيق العدل والقصاص ﴿ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب﴾ (البقرة ١٧٩) . ان الغرض من ضبط سلوك المؤمن قانونيا وتعريضه الى حساب دنيوي انما يؤكد ايمان القرآن باهمية ديمومة المجتمع والحفاظ على النمط القرآني اجتماعيا من خلال تحقيق انصباطية في سلوك المتفاعلين قانونيا - قرآنيا .

من كل ما ذكرنا نرى ان المعاملات هي التعاليم والضوابط القرآنية التي تحدد المسالك التي ينبغي ان يسير عليها الفاعل المسلم في سعيه نحو الهدف الاخرى والمعاملات مهمة جدا في الفعل القرآني الاجتماعي وذلك لاتساع ميادينها مع تقلص ميادين العبادات ولهذا لانستغرب ان يقول الرسول (الدين المعاملة) ولو قرأت الوصايا العشر في القرآن في آخر سورة الانعام لوجدت ان لها الحصة الاكبر فيها اذ جاء في التنزيل ﴿قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون . ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده وافوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفسا الا وسعها واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ويعهدا الله افوا ذلكم

وصاكم به لعلكم تذكرون . وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلم تتقون ﴿ (الانعام ١٥١-١٥٣) .

ويتبين لنا من هذه الآيات مدى الاهتمام العالي بالمعاملات وفق التعريف الذي اعتمدناه فالعقيدة جاءت في بند يؤكد على عدم الاشراف بالله في حين انصبت كل الوصايا الاخرى على جوانب معاملاتية بحتة .

وبعد هذا الشرح المقتضب لجانبى الشريعة (العبادات والمعاملات) نرى ان نعاود التأكيد على اهمية الوصل بين العبادات والمعاملات في تكاملية معيار الشريعة اذ ان الوصل بينهما له اثره البالغ في تحقيق شيء من التغذية الراجعة للعقيدة مثلما تحقق العقيدة تغذية راجعة للشريعة بجزأيا ويبدو لنا مما استعرضنا ان الشريعة الاسلامية مرتكزة على مجموعة اسس وهي .

- ١- العدل والمساواة حيث يخضع لها كل ابناء المجتمع على السواء .
- ٢- سعيها نحو تحقيق التضامن والتكافل الاجتماعيين وبما يحقق النفع للدين والمجتمع وهذا يؤكد مراعاتها للمصلحة الانسانية . (٥٦)
- ٣- التسامي الروحي عن طريق العبادات والضبط السلوكي عن طريق المعاملات .
- ٤- استخدامها اسلوب الترغيب والترهيب الدنيوى والاخرى (العقاب والثواب) .

٥- مزجها بين الجانب الاخلاقي والجانب القانوني .

### ٣- التنظيم ( Orgnization )

سبق ان اشرنا الى ان سملسر اكد ان معظم علماء الاجتماع يدعون ان التنظيم الاجتماعي او البناء الاجتماعي يتمثل في المؤسسات الاجتماعية المختلفة كالعوائل والكنائس والمستشفيات والحكومة والاحزاب السياسية وغيرها . ولكي نوضح صورة التنظيم في الفعل القرآني الاجتماعي علينا ان نستزيد في فهم هذه الكلمة سوسولوجياً .

ان التنظيم الاجتماعي مفهوم واسع يظهر عندما يتأسس نهج واضح يتم من خلاله تنسيق الفعاليات الاجتماعية في جماعة معينة لاجاز الاهداف المحددة (٥٧) ويشير رادكلف بروان الى ان التنظيم " نسق الالتزامات والواجبات والحقوق التي تربط بين

الافراد الذين يتكون منهم المجتمع " (٥٨) اى طبيعة الالتزامات التي تترتب على العلاقات بين الافراد اوبين الجماعات ويبدو ان راد كلف بروان يميل الى فصل مصطلح التنظيم عن مصطلح البناء من خلال تأكيده على ان البناء يمثل مكانة الافراد والزمرووضعهم الاجتماعي في داخل نسق اجتماعي معين من الحقوق والواجبات والالتزامات اى يعني مكانة الافراد وطبقاتهم وفئاتهم. (٥٩)

اما (مارشال جونز) فيرى التنظيم من خلال كونه نسقا يستطيع ان يربط بين اجزاء المجتمع سواء كان ذلك جزءا الى جزء ام جزءا الى الكل بطريقة ذات معنى ومغزى (٦٠)

ان التنظيم بمعناه الواسع يستوعب الانساق التي يتكون منها المجتمع كالنسق الاسرى او السياسى او الدينى او القانونى وكذلك يستوعب ايضا فكرة الانشطة الانسانية وتنظيمها وفي كل الاحوال فان التنظيم لا يمكن ان يفهم بمعزل عن فهم المراكز والادوار الاجتماعية فكل تركيب اجتماعي يتكون من مجموعة من المراكز والادوار الاجتماعية التي يحتلها الافراد، وتتساند هذه المراكز والادوار وتتكامل نظرا لاتصالها ببعضها. (٦١)

وكل فرد في التنظيم الاجتماعي يقوم بمجموعة من الادوار فهو ابن لعائلة مثلا وهو عضو في نادي وهو طالب في مدرسة.

وهكذا يكون التنظيم المكان الملائم الذى يحث فيه المعيار للوصول الى القمية وتحدد مهمة كل فرد في هذا التنظيم من خلال مراكزه وادواره وسلطاته التي يحتلها في المجتمع حيث ان الاخير كله شبكه من العلاقات المتبادلة والمتساندة بين مجموعة مؤسسات وكل مؤسسة من هذه المؤسسات تحتوى على شبكة من العلاقات بين مراكز وادوار مختلفة يحتلها افراد معينون، (والمركز) (\*) بعبارة مختصرة هو وضع الشخص او الجماعة تداخل المجتمع الذى يتحدد في ضوئه الادوار التي يقوم بها الفاعل، اما (الدور) (\*) فهو مايتوقع من سلوك الفاعل نتيجة لاحتلاله مركزا اجتماعيا معيناً تترتب عليه مجموعة من الحقوق والواجبات، اى ما يستحقه الفرد وما يجب عليه. فالمركز الاجتماعي للاب يرتب عليه مجموعة من السلوكيات والانشطة التي يقوم بها تجاه زوجته واولاده من جهة وتترتب له حقوق عليهم يؤدونها له من جهة اخرى،

وتحدد قوة كل مركز في السلم الاجتماعي من خلال السلطة التي يحتلها والسلطة هي " الحق المقرر اجتماعيا والعلاقات المعترف بها والتي تخول الشاغلي مراكز معينة الحق في اصدار قرارات ملزمة تمس جوانب حياتية لاشخاص اخرين او جماعات اخرى " (٦٢) فمركز رئيس الدولة ليس كمركز رئيس العمال من حيث سلطة اتخاذ القرار والتأثير في الاخرين كما ان المركز الاخير له سلطة تفوق سلطة مركز العامل البسيط والتي قد تكون معدومة في حدود دوره (كعامل) وهكذا فان اختلاف المراكز والادوار يتبعها اختلاف وتباين في طبيعة المهام والسلطات التي يقوم بها الفاعلون (افرادا وجماعات)، وهذا التباين ضروري في احداث عملية التساند الوظيفي ذلك ان لكل فرد او جماعة وظيفة تكمل وظائف الافراد والجماعات الاخرى ولكل نسق او جزء من انساق او اجزاء المجتمع وظيفة تكمل وظائف الاجزاء او الانساق الاخرى .

وهكذا فان لكل تنظيم اجتماعي جانبا وظيفيا وجانبا بنائيا كما ذهب الى ذلك بارسنز ويتمثل الجانب الوظيفي بالجهود المبذولة لتحقيق اهداف الجماعة من قبل افرادها كتربية الاطفال في الاسرة وتعليم الافراد في المدرسة في الوقت الذي يتولد فيه الجانب البنائي من تبلور جماعات متخصصة لانجاز هذه الوظائف (٦٣) وهكذا نجد ان مهمة التنظيم هي تنسيق الحياة في المجتمع او في جزء منه (على صعيد النسق " كالاسرة او الحكومة او المدرسة وهذا استوجب توزيع المهام والادوار على اعضاء الجماعة الواحدة، وفق المكانات والمراكز التي يحتلونها لتحقيق هدف الجماعة من جهة وتكاملها مع الهدف العام للتنظيم الاجتماعي للمجتمع من جهة ثانية وبأختصار اقول اننا نرى التنظيم من خلال كونه المكان الذي يجرى فيه تنشيط المعيار عن طريق الادوار للوصول الى القيمة، وبعد هذا التعريف البسيط لمفهوم التنظيم الاجتماعي يحق لنا التساؤل ماذا يعني التنظيم كأحد المكونات في الفعل القرآني الاجتماعي وكيف يمكن فهمه قرآنيا؟

ان المجتمع المسلم يتكون من مجموعة من التظيمات والمؤسسات الاجتماعية وتحتوي الاخيرة على الافراد ولكل من هؤلاء مهامه وادواره التي تتكامل مع باقي مهام وادوار الاجزاء الاخرى فكل دور يكمل الاخر وهذا ضرورة اجتماعية لا يمكن لمجتمع ان يتخلى عنها او يوجد من دونها، اذن كيف يقوم التنظيم الاجتماعي في



## المجتمع المسلم؟

يقوم التنظيم الاجتماعي في المجتمع المسلم على اساس الغاء الفروق بين اعضاء المجتمع لانهم متكونون اساسا من اصل واحد اذ جاء في التنزيل ﴿يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ (النساء ١) وكذلك وردت المساواة في قوله تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا﴾ (النساء ١٢٤)، وورد مثل ذلك في الاية ٩٧ من سورة النحل، ويستنتج محمد احمد مدني من الاية الاولى من سورة النساء ما يأتي (٦٤)

١- الغاء الفوارق الطبيعية

٢- الغاء للفوارق الدينية والعنصرية .

٣- الغاء للتفاوت في الوزن الاجتماعي بين الرجل والمرأة .

ولكن لا يعني ذلك ان الادوار متناظرة فعلى الرغم من ان المساواة موجودة الا ان هنالك ادوارا رتبها الطبيعة البشرية ويتجلى ذلك من خلال قوله تعالى ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾ (النساء ٣٢) فلكل انسان دوره في هذه الحياة ويضرب لنا القرآن مثلا لتوضيح لتوضيح الصورة باختلاف دور المرأة عن دور الرجل وهذا بين في الجزء الثاني من الاية، وقد يكون هنالك تفاضل بين دور وآخر استنادا الى سلطة المركز الذى ينطلق منه الدور كما ورد في السورة نفسها الاية (٣٤ النساء) ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض﴾ وتتجلى عملية توزيع الادوار بشكلها الواضح في احد احاديث الرسول (ﷺ) الذى يبين طبيعة المسؤوليات المترتبة على مركز الانسان اذ جاء المروى عن عبدالله بن عمر ان الرسول قال (كلكم راع ومسؤول عن رعيته فالامام راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع في اهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتهما والخادم في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته، قال فسمعت هؤلاء من النبي (ﷺ) واحسب النبي قال والرجل في مال ابيه راع وهو مسؤول عن رعيته فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته (٦٥) ومن هنا نرى ان لكل مسلم دوره في التنظيم الاسلامي للمجتمع وكل مسلم مدعو لان يؤدي دوره

بالصورة المطلوبة منه (رحم الله امراء عمل عملا فاتقنه) ومقياس صدق الدور هو اداء الفاعل المسلم لادواره بالصورة التي رسمها القرآن والسنة حيث يتم حث المعيار المناسب للوصول الى القيمة وفي هذا يكون تنافس المسلمين من خلال المراكز التي يحتلونها والتي يترتب عليها صور حركية من خلال (الادوار) ويظهر هذا الهاجس التنافسي التكاملي في قوله تعالى ﴿ان الابرار لفي نعيم﴾، على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نظرة النعيم يسقون من رحيق مختوم، ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ﴿٢٢-٢٦ المطففين﴾ أي يتنافس المسلمون في تقوى الله من خلال اداء الادوار التي تترتب عليهم بحكم مراكزهم في التنظيم الاجتماعي .

ويمكننا ان نفصل بين التنظيم على المستوى العباداتي والتنظيم على المستوى المعاملاتي مع عدم إنتقاء التداخل ، فالفعل العباداتي كالصلاة يتم حثه من خلال دوره (اي المسلم) كمتعبد في المساجد والتكايا والزوايا اى من خلال دوره كمصلي ولكن المسجد يصلح للتعليم وفض المشاكل الناس وهنا يدخل في اطار الفعل المعاملاتي وهكذا تكون حالة التداخل ، كما ان فعل الصلاة ليس من الضروري ان يكون مسجديا حتى يقبل بوصفه فعلا ، ويبدوا ان افضل وسيلة لفصل الفعلين تنظيمياً تكمن في ادوار الفاعلين انفسهم خصوصا في ميادين العبادة الاخرى حيث لا توجد مؤسسة مسؤولة عن التنظيم المباشر لهذه الادوار وانما المجتمع كله يقوم بعلمية التنظيم ولقد لاحظنا في الفصل الاول ان سملسر جعل من الكنيسة المكان الذى يحث فيه المعيار الديني للوصول الى القيمة ولكن في الاسلام ليس هنالك مكان محدد لذلك لان كل المجتمع اساسا معد دينيا ، ويبدو من خلال قرائتي لفير وسملسر وآخرين من علماء الاجتماع الغربيين انهم ينظرون الى الدين والتدين على انها عملية انتماء مؤسسي للكنيسة هذا بالنسبة للدين المسيحي طبعاً ، وهذا راجع على ما يبدو الى فصلهم بين ما هو ديني وما هو اجتماعي في الوقت الذى يكون العكس من ذلك تماما في الدين الاسلامي بل ان محمد شلتوت يرجع ضعف المسلمين في الوقت الحاضر الى بروز فكرة الفصل بين الدين والاجتماع ولهذا يذهب الى ان الفصل راجع اما الى الجهل بالدين الاسلامي او بقصد التشويه للدين او رغبة في التقليد الاعمى للغير (٦٦) . ويمكن ابراز بعض جوانب التنظيم في الفعل المعاملاتي من خلال المؤسسات التي

تكون منها المجتمع كمؤسسة الاسرة والمؤسسة السياسية والمؤسسة الاقتصادية والترىوية وغيرها .

وكل مؤسسة من هذه المؤسسات لها مهمة ووظيفة تكمل بها مهام المؤسسات الاخرى ووظائفها ولكن يبدو ان قاعدة الانطلاق المؤسسي في القرآن الاسرة اذ جعلها قاعدة بنائه وتنظيمه الاجتماعي ولهذا نجده أفرد لها اهتماما خاصا اذ ناقش احوال الاسرة منذ بداية تكوينها عن طريق الزواج مروراً بتوضيح كيفية العلاقات داخلها حيث يوضح دور المرأة ودور الرجل ودور الابناء وكان حريصا على استمرارية الحياة الاسرية ولهذا نجده قد وضع الطلاق اخر حل يمكن ان ينهي علاقة الزوجين في حالة عدم افلاح الوسائل الاصلاحية واستحالة الحياة بينهما ، فالقرآن يعد عملية بناء الاسرة وسيلة لاستمرار الحياة البشرية ﴿ياأيها الناس اتقور ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجلا كثيرا ونساء﴾ (النساء ١) كما يراها وسيلة للاستقرار النفسي والاجتماعي وذلك بين في قوله تعالى ﴿من آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون﴾ (الروم ٢١) هذا اذا ما اضعنا ما كتبه السنة عن اهمية تكوين الاسرة ودورها في المجتمع . (٦٧)

ورغم ان القرآن لم يفصل في المؤسسات الاخرى كما فصل في الاسرة الا انه وضع الاطر العامة لها فالحكومة كمؤسسة سياسية ، ذكر لنا القرآن منها دورين هما ولاية الامر ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾ وذكر لنا ايضا الدور الذى يقوم به اهل الشورى ﴿وامرهم شورى بينهم﴾ وهم بطانة الامام واولى الامر والذين يكونون من الامناء من اهل العلم ودورهم يتحدد بنصح الامام واكمال عمله اما اسلوب تنصيب الامام فيتم بالبيعة التي يقوم بها اهل العقد والحل على ان تحصل على تأييد العامة (٦٨) التي تقوم بالدور المقابل للحكومة السياسية الذى يعتمد على الطاعة في غير معصية .

ويستنتج المودودى ان دور الدولة لا يحدد بحفظ الامن والنظام وانما بأقامة العدل متسخلصاً ذلك من قول تعالى ﴿الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عقبة الامور﴾ (٦٩) (الحج ٤١) هذا اضافة



الى تحديدات اخرى يصعب علينا ذكرها .

اما المسجد فقد ادى بوصفه مؤسسة دينية دورا مهما في الحياة الاسلامية فقد اسهم في تعليم الناس اصول العبادة والمعاملة ولهذا نجد ان القرآن يسند هذه المؤسسة قائلا ﴿ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ماكان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب مهين﴾ وكذلك قوله ﴿انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الاخرة﴾ (التوبة ١٨) ويذهب عباس محجوب الى ضرورة ان يستعيد المسجد دوره كمؤسسة تعليمية حكومية بل وحتى صناعية واكد ضرورة جعله مكانا للانشطة الاجتماعية والثقافية (٧٠)

اما المؤسسة التربوية فلم يرد ذكرها رسميا في القرآن ولكنه كان يحث (اي القرآن) الناس على العلم والتعليم ودليلنا على ذلك هو ان اول آية نزلت من القرآن كان فيها تأكيد اهمية التعلم (اقرأ بسم ربك الذي خلق . . . الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم) وسنكتفي بهذا العدد من المؤسسات لاننا الانستطيع استيعابها جميعا .

وعودا الى طبيعة التساند بين اجزاء التنظيم الاجتماعي الاسلامي بما يحويه من ادوار فيمكن ان يتبلور ويتضح من خلال ما جاء في التنزيل ﴿يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (الحجرات ١٣) حيث ان معنى التعارف قد يشير الى معنى التضامن فدور الرجل مكمل لدور المرأة والشعوب هي اجزاء المجتمع والقبائل هي اجزاء ادق واصغر من الشعوب وغرض هذا التعدد هو احداث حالة التكامل والتضامن ذلك ان كل دور يسند الدور الاخر وكل جزء يسند ويخدم الجزء الاخر وتظهر بجلاء اقوى صور التضامن الاجتماعي من خلال قول الرسول (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) وهذا يؤكد عملية التساند الوظيفي ذلك ان كل جزء ضروري لادامة عمل الاجزاء الاخرى ولهذا فأن اى خلل في اى جزء من الممكن ان يسبب حالة من الضعف في البناء الاجتماعي العام وهذا يؤكد حالة الترابط بين الاجزاء وهذا ما يفرضه قوله تعالى ﴿انما المؤمنون اخوة﴾ (الحجرات ١٠) ويقول محمد رشيد رضا ان الله "خلق الناس مجتمعين يعاون بعضهم بعضا فكل واحد منهم يعيش ويحيا بشيء من عمله ولكل قواه النفسية والبدنية



القاصرة عن توفيقه في جميع ما يحتاج اليه ولا بد اذن من انظام قوى الاخرين الى قوته لكي يستعين بهم في بعض شأنه كما يستعينون به في بعض شأنهم وقد ران منزلة الافراد من الجماعة منزلة العضو من البدن فلا يقوم البدن الا بعمل الاعضاء كما لا تؤدي الاعضاء وظائفها الاساسية دون البدن " (٧١) وفي هذا بنائية وظيفية تتجلى لكل قارئ في علم الاجتماع وذهب الى مثل هذا القول (Reuben) مستتجاً رأيه من آراء العلماء المسلمين فقد ذهب الى انه " هنالك انواع متعددة من السعادات ولا انسان يستطيع انجازها بمفرده ولهذا فأن البشر يجب ان يعيشوا سوية في مجتمعات لكي يساعد احدهم الاخر في احرازها (اي السعادات) فكل خير وكل كمال لا يمكن ان يوجد الا في مجتمع وعندما تنجز (السعادة) تكون عامة لكل من اشترك مع الاخرين لانجازها فكل انسان يساعد الاخرين كاعضاء في جسد واحد يساعد احدهم الاخر " (٧٢)

اما المبدأ الذي اعتمدته القرآن كاساس للتكامل والتضامن هو مبدأ التعاون ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾ ومن هنا نجد انه يرى التفرق مسألة خطيرة لذلك ينصح المؤمنين بالاعتصام بحبل الله ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وكونوا عباد الله اخواناً﴾ .

واخيراً يحق لنا ان نتسأل هل يوجد تراتب اجتماعي داخل هذا التنظيم؟ ان القاعدة العامة لهذا التنظيم هي المساواة " كما اسلفنا في اول حديثنا " فالتراتب الذي يريده القرآن لا يقوم على اسس عنصرية او مادية اذ ورد في التنزيل ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم في ما آتاكم ان ربك سريع العقاب﴾ (الانعام ١٦٥) وكذلك ﴿هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر ٩) ورغم ان الاية الاولى كما يفسرها المراغي تشير الى ان هنالك تفاوتاً بين الناس وهذا التفاوت قائم على اختلاف الناس . في الغنى والفقر والقوة والضعف والعلم والجهل الا ان الغرض من هذا الاختلاف هو اختبار الانسان (٧٣) ، وعلى الرغم من وجود التفاوت الا ان المعيار الذي يقيس عليه القرآن هو حسن العمل (العمل الصالح) فكل انسان عليه ان ينفذ دوره الايماني الذي يترتب عليه ومحور الاختبار هو التقوى ﴿ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ فالتفاوت الاجتماعي موجود الا انه ليس وسيلة للتفاضل بين الناس ، اما

الاية الثانية فظاهرها العلم وباطنها التقوى (٧٤) ايضا وكذلك ورد قوله تعالى ﴿نرفع درجات من نشاء﴾ (الانعام ٨٣) وقد فسرها الكشاف بالعلم والحكمة (٧٥) والميزان فسرهما بالعلم والايمان والكرامة والجاه (٧٦) وهذا يؤكد قولنا ان اساس التفاوت والتفاضل هو التقوى .

ونخلص مما سبق ذكره ان التنظيم الاجتماعي الاسلامي يتكون من اجزاء متسلسلة تحتوي هذه الاجزاء على الادوار الوظيفية التي تهىء للفاعل المسلم (فردا او جماعة) فرصة حث المعيار نحو القيمة من خلال اداء الادوار المترتبة على المراكز التي يحتلها وتقوم هذه الادوار بالتساند مع غيرها من الادوار لكي يدوم التنظيم ويستمر ويتحقق التوازن اجتماعيا .

#### ٤- الممكنات التسهيلات الموقفية (Situational Facilities)

ان التسهيلات تتعلق عادة بما يسهل او يعرقل اداء الفعل داخل الوسط التفاعلي (التنظيم) ومن الامور التي تسهل مهمة حث المعيار عن طريق الادوار هي معرفة الفاعل بالوسط والمعيار وبتقنيات ادائه (اي المعيار) اي ان التسهيلات يمكن ان تُفهم على انها عملية الاداء السلوكي للمعيار من خلال الدور الوظيفي للفاعل .

فالفاعل المسلم يعلم تقنيات الاداء الخاصة بالعبادات كالصلاة والصيام والحج وكذلك ما يتعلق بمعايير المعاملات هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الفاعل المسلم على علم بالوسط الذي يتفاعل فيه من خلال معرفته لطبيعة الدور الذي يقوم به ، فعلم الفاعل بقابلياته وقدراته يكون مهما في تسهيل مهمة الاداء السلوكي للفعل . لقد جعل (سملسر) مفهوم التسهيلات الموقفية على ما يبدو ووسيلة للتحرك ولكنه جمد هذا المفهوم بطبيعة الامثلة التي فرضها حيث حصرها بوسائل مؤسسية بحثة ففي احد الامثلة التي وضعها (سملسر) عن العائلة ذهب الى ان التسهيلات الموقفية تتعلق بتقنيات التنشئة ، الحد الأدنى للثروة القوة المكانية الاجتماعية (٧٧) ،

وكأن سملسر يريد ان يقول انها الوسائل التي تستخدمها المؤسسة لتسهيل مهمة الفاعل في اداء المعيار وصولا الى القيمة ، وهكذا فإنه يراها من خلال اداء السلوك المؤسسي وما يمكن ان يسهل او يعرقل مهمة الاداء مؤسسيا وهنا تستوقفنا مسألة الا وهي ان هنالك بعض الافعال التي لا تدخل في اطار السلوك المؤسسي ، اي ان هنالك

افعالاً مضبوطة اجتماعياً إلا أنها لا تمتلك انتماء مؤسسياً حقيقياً فقد يطرح الإنسان السلام (التحية) على الآخرين وهذا سلوك متعارف عليه اجتماعياً ومحدد قرانياً إلا أنه لا يمتلك انتماء مؤسسياً، ومن هنا فإن بعض الأفعال قد تكتفي بالأدوار ضمن حيز التنظيم العام للمجتمع أي دون تحديد بتنظيم مؤسسي معين، وهذا ينطبق على الصلاة والصوم فليس من الضروري أن يؤدي المصلي الصلاة في المسجد وإنما يستطيع تأديتها في المنزل أو الحقل، ولكن مثلاً صلاة الجمعة تعد سلوكاً مؤسسياً لأنها تنظم مؤسسياً داخل المسجد بوصفه مؤسسة دينية ومثلها صلوات الأعياد وغيرها من الصلوات المنظمة مسجدياً، ويكمن تركيز سملسر على المؤسساتية في كون المجتمع الذي يتعامل معه هو مجتمع مؤسسي أما مجتمعات العالم الثالث فليست مؤسسية إلى الحد الذي نستطيع من خلاله تعميم آراء سملسر ولهذا السبب سألجأ إلى توسيع معنى كلمة التسهيلات.

إن مفهوم التسهيلات الموقفية يمكن أن يوسع ليشمل الموقف التفاعلي ذاته، أي هل مفهوم الموقف الذي يحدث فيه التفاعل بين الفاعلين يسهل مهمة الفاعل أم يعرقلها؟ ووفق هذا التصور نرى أن التسهيلات تشير إضافة إلى مذكره (سملسر) من وسائل مؤسسية وعلم الفاعل بإمكاناته وقدراته، إلى ما يكتنف الموقف ذاته من تسهيل أو عرقلة فمثلاً لو أن أحد المسلمين استدعى لأن يكون شاهداً في محكمة فما الذي نتوقعه من هذا الفاعل (الشاهد)؟ وكيف يمكننا أن نبلور توقعاً سلوكياً؟

يمكننا أن نبلور توقعين هما

١- إذا كان الشخص الذي يشهد ضده الشاهد غريباً عنه ولا تربطه به صلة فإن السلوك هنا قد لا يتأثر، وينفذ الفاعل دوره كشاهد بصورة اعتيادية.

٢- ولكن ماذا لو كان المتهم قريباً (أخاً أو ابن عم) لهذا الشاهد هنا سوف يتبلور تعقيد موقفى فالموقف هنا يشد الفاعل باتجاهين الأول هو الذي يميله عليه دينه (إذا كان متديناً) إذ أن أحد الصفات المهمة في المسلم أن لا يشهد الزور ﴿والذين لا يشهدون الزور﴾ (الفرقان ٧٢) ودينه يفرض عليه عدم كتمان الشهادة ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾ ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ﴿(البقرة ٢٨٣)﴾.

أما الاتجاه الآخر فيتعلق بدوره القرابي من هذا الشخص الذي قد تضره الشهادة التي

يدلي بها وهكذا يتولد التصعيب الموقفي اذ قد تتعرقل مهمة حث المعيار (الصدق في الشهادة) امام هذا الضغط الاجتماعي الموقفي .

لقد انتبه القرآن على عملية التسهيل الموقفي بأن جعل مرونة محددة في بعض المعايير لكي تسهل مهمة اداء الفاعل للفعل تبعا لظروف الفاعل والموقف واليك بعض الامثلة .

١- القصر في الصلاة في وقت السفر ﴿واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان فتنكم الذين كفروا﴾ (٧٨) (النساء-١٠١)

٢- الصلاة في وقت الحرب ، سمح القرآن للمسلم ان يؤدي الصلاة دون العملية الادائية المعتادة لها في اوقات الحرب خوفا من ان يضعف ذلك من امكانية تهيئهم للقتال ولذلك سمح بالصلاة لسانيا فقط وهذا ما يشبه قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا او ركباناً﴾ (البقرة-٢٣٩)

٣- الصوم ، وقد ظهر تسهيل مهمة اداء فعل الصوم في قوله تعالى ﴿فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر﴾ (البقرة ١٨٤) فعدم تهيئ الفاعل صحيا قد يعرقل اداء الفعل بالصورة الصحيحة ومثل ذلك ينطبق على السفر ولهذا نجد القرآن يسمح بتأجيل اداء المعيار قائلا ﴿فعدة من ايام اخر﴾ وقد يستبدل المعيار بآخر اذا كان الفاعل غير قادر على اداء هذا المعيار فعليه ان يطعم مسكينا مثلا .

٤- الحج ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾ .


٥- وهناك آيات تشير الى مرونة الشريعة كمعيار خاضع لتبدلات موقفية معينة اذ جاء في القرآن في الاية ١٧٣ من سورة البقرة ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه﴾ وسن لنا القرآن قاعدة عندما يقول ﴿لا يكلف الله نفسا الا وسعها﴾ وورد على لسان الرسول (رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) .

وقد يحدث احيانا الغاء معيار في بعض المواقف اذ كان في تلك معصية إذ أن القاعدة تقول (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) وورد مثل ذلك التنزيل ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واهوانكم أولياء ان استحبوا الكفر على الايمان﴾ (التوبة ٢٣) ﴿﴾ وكذلك قوله ﴿وان جاهدك على ان تشرك بي فلا تطعمها وقل لهما قولا كريما﴾ وعلى الرغم من ميل القرآن في هذه الاية الى تجاوز المعيار الا انه لم



يجعله سبيلا لتجاوز التنظيم الذي تؤكد ضرورة ابقاء الود بين الابناء والاباء ﴿وقل لهما قولا كريما﴾ (\*).

ومن هذا كله نستنتج ان الفعل القرآني الاجتماعي يقوم على اربع ركائز هي القيمة والمتمثلة ب(طاعة الله- الجنة) وتمتاز هذه القيمة بالثبوت في حركة الفعل الكلية اي ان القيمة تحقق اعلى مستوى للضبط القرآني اما المعايير (العقيدة والشريعة) فهي ثوابت مرنة من غير مساس بالقيمة وهذا يؤكد حالة الاتصال العالي بين (المعايير والقيمة) وهي تحتوي على نوع من الحركة مقارنة بالقيمة خصوصا في ميداني (العبادة والمعاملة) وهي ثابتة مقارنة بالتنظيم الذي يحقق حالة التكامل، ويبلغ اعلى مستوى للحركة في الفعل القرآني الاجتماعي في ميدان التسهيلات الموقفية والمتمثلة بالعملية الادائية للفعل وما يمكن ان يسهل او يعرقل ادائه كمستوى علم الفاعل بالوسط وبامكانياته كفاعل، اما التنظيم فيكون اقل ضبطا من المعيار واكثر حركة في الوقت الذي تكون حركته اضعف من حركة التسهيلات الا انه اكثر ضبطا من الاخيرة. وهكذا يمكننا ان نبلور الفعل القرآني الاجتماعي في التخطيط الاتي

|   |                    |   |
|---|--------------------|---|
| ضبط قرآني   | القيمة             | طاعة الله، رضا الله، الجنة، محبة الله   |
|  | المعيار            | ١- العقيدة (الايان بالله والملائكة والكتب السماوية والانبياء واليوم الآخر)<br>٢- الشريعة<br>عبادة > معاملات |
|   |                    | التنظيم والادوار  |
| حركة  | التسهيلات الموقفية | امكانية اداء الفعل وفقاً للمعايير والقيم  |

واخيرا رأينا كيف اننا قسمنا هذا الفعل الى قسمين هما فعل عباداتي وفعل معاملاتي وشرنا الى ان هنالك تمايزا بين الفعل العباداتي والمعاملاتي الا إنهما يشتركان بالقيمة (الهدف). وجزءاً أساسياً من المعايير وهو العقيدة ويختلفان في الشريعة في ان

للمعاملة ضوابط وللعبادة ضوابط ام على صعيد التنظيم فيوجد اختلاف ويتضح هذا الاختلاف على صعيد الادوار فدور المصلي يختلف عن دور الوالد الا انه مكمل له قرآنيًا ام التسهيلات فهي خاضعة للموقف الذي يتحرك فيه الفاعل لاداء العبادة والمعاملة ويبدو ان التركيز على المعاملة اكبر من التركيز على العبادة وهذا بين من خلال اتساع ميدان المعاملة مقارنة بميدان العبادة .

### ثانيا كيف نفهم الفعل القرآني الاجتماعي بارسونيا

لقد فهمنا من تلخيصنا لبارسنز في الفصل الاول ان الفعل عنده يحتوى على اربعة انساق هي النسق الثقافي والنسق الاجتماعي ونسق الشخصية واخيرا الكائن العضوي ، فكيف يمكننا ان نفهم هذه التقسيمة وفق الفعل الذي قمنا بصياغته؟  
يمكننا وضع التصورات المبدئية الآتية

يقابل النسق الثقافي (Cultural System) القرآن في الفعل القرآني الاجتماعي اى القيم والمعايير القرآنية التي تضبط السلوك الخاص بالانسان المسلم في حين يقابل النسق الاجتماعي (Social System) (اى النسق الذى يجرى فيه التفاعل ) المجتمع الاسلامي الذى تجرى فيه التفاعلات التي يحث فيها المعيار نحو القيمة اما نسق الشخصية فيقابلها (المؤمن) اى الانسان الملتزم بالتعاليم المحددة للفعل القرآني الاجتماعي اى الشخصية الايمانية التي تصلح لان تكون فاعلا وآخر في عملية التفاعل ، اما الكائن العضوي فيمكننا ان نقول انه الكائن المولود في المجتمع مسلم ، ووفق هذا التصور نطرح الاسئلة الآتية :

١- كيف يستطيع المجتمع المسلم صنع فاعل مسلم او شخصية مسلمة ؟ اى بمعنى اخر كيف يستطيع المجتمع الاسلامي استدخال القرآن كنسق ثقافي في الكائن العضوي لتكوين نسق الشخصية المسلمة ؟

٢- هل يمكن احداث استدخال كامل ؟

٣- ماذا يترتب على عملية الاستدخال غير المتكامل ؟

٤- ماهي الحاجة التي يقابلها كل نسق ؟

وبعد ان شرحنا الفعل القرآني الاجتماعي بمركباته ومكوناته نستطيع الاجابة على

هذه الاسئلة البارسونية .

ان المجتمع الاسلامي بمؤسساته المختلفة لاسيما العائلة ، يستطيع استدخال القيم والمعايير القرآنية عن طريق اواليات التأسيس الاجتماعي التي تعد الوسيلة التي يستخدمها المجتمع الاسلامي في خلق الشخصية المؤمنة ولكن عملية احداث استدخال كامل امر عسير وغير ممكن لان الكائن العضوي يمتلك الكثير من الدوافع التي لا تتوافق مع ما يرتبه نسق التفاعل فالانسان غير قادر على استيعاب كل ما يأتيه فحتى لو افترضنا ان الانسان قطعة اسفنجية تمتص ما يأتيها من ماء ، الا انها بالتاكيد ستصل الى حد الاشباع الذي يتعذر معه استيعاب المزيد ولاستحالة هذا الادخال الكامل فان امكانيات الخطأ والانحراف واردة وهنا يستخدم المجتمع آلية اخرى تحاول ضبط ما يصدر عن الفرد من افعال لا تتلاءم مع ما يريد المجتمع الاسلامي وهنا قد يلجأ المجتمع الى العقوبة لسد تلك الفجوة التي تركها استحالة الاستدخال الكامل للقيم والمعايير القرآنية .

اما الحاجات التي يقابلها كل نسق من هذه الانساق فيمكننا ان نتصورها بارسونيا كالاتي :

١- القرآن يقابل الحاجة الى المحافظة على النسق العام للفعل (Maintenance) وادامه .

٢- نسق التفاعل الاسلامي (المجتمع المسلم) يقابل الحاجة الى التكامل (Integration)

٣- الشخصية المؤمنة التي تقابل الحاجة الى تحقيق الهدف الذي يسعى اليه المؤمن حقا وهو (رضا الله- الجنة) (Goal) .

٤- الكائن العضوي المولود في مجتمع مسلم يقابل الحاجة الى التكيف (Adaptation)

ويقوم الكائن العضوي بتزويد الشخصية بالطاقة الحركية لكي تتحرك في اطار المجتمع المسلم الذي ينظم التفاعل من خلال الضوابط القرآنية ، اى ان القرآن يمثل قمة الضبط(\*) مع غنى في المعلومات في الوقت الذي يكون فيه الكائن العضوي ذا فاعلية عالية مع نقص حاد في المعلومات وهذه الفاعلية تستفيد منها الشخصية في اطار

كونها فاعلا اجتماعيا قادرا على التفاعل في المجتمع الاسلامي الذي يحكمه النسق القرآني .

وتجدر الاشارة الى ان آلية الضبط تزداد قوة كلما ارتفعنا بالمكونات فالكائن العضوى لا يحتوى على عنصر الضبط في حين تحتوى الشخصية على نسبة من الضبط وتزداد في نسق التفاعل (المجتمع الاسلامي) وتبلغ أعلى قوة للضبط في النسق القرآني .

وهكذا نرى ان الهاجس الذى يجمع التوجهين البارسوني والقرآني الاجتماعي هو هاجس ضبطي فالنسق الثقافي عليه ان يضبط النسق الاجتماعي ونسق الشخصية ولكن قوته الضبطية لاتصل الى مستوى الضبط التي يريدونها النسق القرآني لان التوجه القرآني دنيوى واخروى وهذا يصعد من قابلية الضبط دينيا واجتماعيا .

### ثالثا: القصدية والمسؤولية في الفعل القرآني الاجتماعي

ان الفعل عادة يبنى على القصد بل ان اكثر العلماء يعدون القصد في الفعل مسألة جوهرية ولهذا نجد ان شوتر (Shotter) يذهب الى ان القصدية (Intentionality) تعد العنصر المفتاح (key) والمحرك الاساسي للفعل (٧٩) ، والذي يؤثر في القصد معرفة الفاعل وظروف التفاعل .

ولقد اهتم القرآن بمسألة القصد في الفعل لان الفعل هو الذى يرتب المسؤولية على قاعل الفعل ولهذا جاء في التنزيل ﴿من يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها﴾ (آل عمران-١٤٥) ولقد اوضح الحديث النبوى اهمية القصد في السلوك بقوله ﴿انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى﴾ (٨٠) اى ما قصد وما يتبع القصد من عمل ﴿وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يُجزاه الجزاء الاوفى﴾ (النجم ٣٩-٤١) وارى في هذه الايات تلخيصا للقصد والعمل فالسعي في الاولى قصد وفي الثانية عمل ومن ثم يأتي الجزاء وورد مثل ذلك في التنزيل ﴿ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا﴾ (الاسراء-١٩) .

اما المسؤولية فقد اهتم بها القرآن اهتماما بالغاً لان الانسان يحاسب نتيجة تحمله



لنتيجية افعاله والادلة القرآنية عديدة ﴿ وكل انسان الزمناه طائفة في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسبا ﴾ (الاسراء ١٣-١٤) ﴿ من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (الاسراء-١٥) ﴿ واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ﴾ (البقرة-٤٨) وايات اخرى كثيرة . (\*)

ولكي تحدث المسؤولية لابد من توافر القصد اذ تقع المسؤولية على الفاعل بما يقصد ولهذا فان مسؤولية الانسان تخف كلما زادت المجهولية في القصد ﴿ انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ﴾ (النساء-١٧) . ويشترط اخرون الحرية عنصرا اخر مهما في تحمل المسؤولية ويمكننا دعم ذلك بايات عديدة منها ﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ﴾ ﴿ وقد فصل لكم بعض الذين حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ﴾ وهناك من يرى ان هذه الايات وآيات اخرى هي التي حفزت الفقهاء على صياغة المبدأ الفقهي القائل ( ان الضرورات تبيح المحظورات ) (٨١) ويشير دراز الى ان المسؤولية لا توجه الى الانسان الا اذا تمتع بحريته واختياره . (٨٢)

اما مراحل المسؤولية فهي مرحلتان الاولى (قبل الفعل) وهي نوع من الكرامة التي اعطيت للانسان وهي مسؤولية تكليف ومطالبة والثانية تأتي بعد الفعل وتعتبر عن حالة الاستجواب والمحاسبة والموقف فيها يعد موقف اتهام ينتهي بالبراءة او بالادانة ، (٨٣)

ويمكننا ان نقسم المسؤوليات بصورة عامة الى مسؤولية دينية واخلاقية واجتماعية (٨٤) (\*) وحقيقية الامر تشير الى صعوبة الفصل بين هذه المسؤوليات فكل مسؤولية هي اخلاقية ودينية واجتماعية وفق مارسمه لنا القرآن فكلها تشير الى مسؤولية الانسان وتحمله تبعات اعماله ويشير محمد عبدالله دراز الى هذا التداخل بين المسؤوليات وامكانيات انسحاب الوحدات على الاخرى (٨٥) لانها مسؤولية واحدة هي مسؤولية الانسان امام الخالق سواء كانت متعلقة بذاته كإنسان او متعلقة بدوره كإنسان متفاعل مع الآخرين .

والانسان في المجتمع المسلم لا يكون مسؤولا عن عمله فقط وانما يكون مسؤولا عن اعماله الاخرين ويشير دراز الى ثلاث حالات يجازى فيها الانسان على عمل غيره

وهي (٨٦).

١- ان يكون لنا تسبب مقصود في فعل الغير بالامر والايحاء فلا تكون علينا مسؤولية الامر وانما مسؤولية العقاب والثواب ايضا .

٢- ان تكون لنا القدرة والاسوة فقط ، (( من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة )) .

٣- سكوتنا عن افعال الاخرين ، فالساكت عن الشر له اجر فاعله .

وهكذا تكون المسؤولية المرتبطة بالقصد والحرية امانة في عنق الانسان وعهد عليه الايفاء ﴿يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون﴾ (الانفال-٢٧) وعلى الرغم من اننا نشير الى كون المسؤولية تلقى على عاتق الفرد الا ان هذا لا يمنع من وجود مسؤولية جماعية ولكني اراها مجزأة ، اى المسؤوليات فردية تجمع لتكون مسؤولية جماعية ﴿تلك امة قد خلت لهما ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة-١٣٤) وكذلك قوله تعالى ﴿ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ (آل عمران-١٠٤) .

اذن فالفعل القرآني الاجتماعي هو فعل التزامي يكون الفاعل فيه مسؤولا امام الله عنه سواء كان ذلك بتفاعل مباشر عن طريق طقس ديني (عبادات) او غير مباشر ناتج عن التفاعل مع ابناء المجتمع (المعاملات) ولهذا نقول انه فعل التزام ديني واخلاقي واجتماعي بوصل من دون فصل .

## مراجع الفصل الثالث

- (١) بارى شوكرمان، علم الاجتماع، النظرية والمفهوم، ترجمة وتعليق د. محمد الغريب، المكتب الجامعي الحديث، ط٥، الاسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٩١.
- (٢) د. لطفي بركات احمد، القيم والتربية، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٨٣، ص ٤.
- (٣) نبيل محمد توفيق، الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق، مصدر سابق، ص ١٩.
- (\*) قارن هذا التوجه مع التوجه الانجيلي في (انجيل متى) (اصحاح ٢٤-٢٣)
- (٤) احمد مصطفى، تفسير المراغي، ج٩، مصدر سابق، ص ١٢٨.
- (٥) Julius Gould, william, L. kolb, A Dictionary of Social Science, Op.cit, p.472.
- (٦) Charles p. Loomis , zona. k Loomis, Modern Social Theory, Affiliated, East- West, Press, PVT.LTD. New Delhi, 1964P. 269.
- (٧) Ibid., p.197.
- (٨) بتصرف، ابراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، اعداد نخبة من الاساتذة المصريين العرب، والهيئة المصرية العامة للكتاب، الشعبة القومية للتربية والتعليم والثقافة، اليونسكو ١٩٨٧، ص ٥٥٦-٥٥٧.
- (٩) عبد الرحمن النجار، الدين في ميزان الحياة، مجلة الفكر الاسلامي، دار الفتوى الاسلامية دار الارشاد للطباعة والنشر، العدد الثامن، السنة الثالثة، بيروت، ١٩٧٢، ص ٣.
- (١٠) Thomas W. Lippman, Understanding Islam, An Introduction to the Moslem World, Published in American Library, First Printing , New York. 1982.p.31.
- (١١) Bernard Lewies, Richard Ettinghausen and others, The World of Islam, Faith, People, Culture, Designed and Produced by Thames and Hudson, London, 1976.p.26.
- (١٢) محمد ابو زهرة، المجتمع الانساني في ظل الاسلام، دار الفكر، د ت، ص ١٧.
- (١٣) جيمس فريزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة احمد ابوزيد، جا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢١٨.
- (١٤) عبد الرحمن النجار، مجلة الفكر الاسلامي، مصدر سابق، ص ٦.
- (١٥) د. مصطفى كمال وصفي، النظم الاسلامية الاساسية، عالم الكتب، القاهرة، ص ١٤-١٨.
- (١٦) سيد قطب، السلام العالمي والاسلام، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٥١، ص ٩.
- (١٧) ابن تيمية، الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان، مصدر سابق، ص ٧٥.
- (\*) بيدوان الكتاب استخدم كلمة (good) ووضعها بين قوسين حتى يعطي الكلمة معنى مطلقا فهي تعني جيد، واسع، واقعي، خصب، صالح، سليم، مفيد، حقيقي، فاضل، بارع، كفؤ،
- (١٨) Thomas, understanding Islam, op.cot, p.73
- (١٩) Ibid., p.73
- (\*) انظر بهذا المعنى د. احمد خليل، في التشريع الاسلامي، دار المعارف، مصر ١٩٦٦ ص ٩، وانظر

- ايضا جب هاملتون،الكسندر روكسين ، بنية الفكر الديني في الاسلام، تعريب د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق.د ت، ص ١٠٠-١٠١ .
- (٢٠) احمد حسن فكرة العبادة في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية، المجلد الثالث عشر" العدد ٣، ٤، والمجلد الرابع عشر، العدد ١، الخاص بالعبادة، اسلام آباد، باكستان، مارس، ١٩٧٨-١٩٧٩، ص٥٤-٥٥ .
- (٢١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٩ .
- (٢٢) عبد الرحمن الطاهر، العبادة عند الامام ابو القاسم الخوئي، مجلة دراسات اسلامية، ج ١٣، ١٩٧٨، المصدر السابق نفسه، ص ١٧ .
- (٢٣) تفسير المراغي، مصدر سابق، ج١، ص ٢٢ .
- (٢٤) احمد حسن، فكرة العبادة في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية، مصدر سابق، ص ٥٤ .
- (٢٥) Max Weber.Economy and Society Edited by Guenther Roth and claus Wittich University of California press, 1978, p.22.
- (٢٦) براين بيرنر، علم الاجتماع والاسلام، ترجمة ابو بكر احمد باقادر، دار القطم، ط١، بيروت، ١٩٨٧، ص ٦٦ .
- (٢٧) المصدر السابق نفسه، ص ٦٨ .
- (٢٨) بتصرف، براين تيرنر، المصدر السابق ، ص ٧٣-٧٥ .
- (٢٩) المصدر السابق ، ص ٧٥. انظر الصفحات التي تلي هذه الصفحة ولغاية ص ٨٥ فهناك دعم كبير فيها للأفكار التي طرحها تيرنر.
- (٣٠) صحيح مسلم، بشرح النووي تحقيق واشراف عبدالله احمد ابوزينة، المجلد الثاني، كتاب الصلاة، مطبعة الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠، ص ٢٧
- (٣١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج١٢، مصدر سابق، ص ١٨٦ .
- (٣٢) محسن عبد الحميد، النظام العبادي في الاسلام ، مجلة الدراسات الاسلامية، مجلد ١٣ ومجلد ١٤، العدد الاول، باكستان، ١٩٧٨-١٩٧٩، ص ٣٤. مصدر سابق(العدد الخاص بالعبادة).
- (٣٣) المصدر السابق نفسه، ص ٣٥ .
- (٣٤) بتصرف عبد الرحمن العيسوي ، الاسلام والعلاج النفسي، دار الفكر الجامعي الاسكندرية، د ت، ص ١٩١ .
- (٣٥) محمد ابو زهرة، محاضرات في المجتمع الاسلامي، معهد الدراسات الاسلامية، مطبعة يوسف، القاهرة، ص ١٥ .
- (\*) انظر اى تفسير فانه يفسر كلمة الصدقات هنا بالزكوات، ومنها الجالين ، الكشاف المراغي.
- (٣٦) بتصرف، محمد قطب، شبهات حول الاسلام، مكتبة وهبة، طه مصر، ١٩٦٢، ص ٩١-٩٣ .
- (٣٧) تفسير المنار، ج٢، ص ٤٦٧ .
- (٣٨) محمد عبد القادر، ابو فارس، فقه الامام البخارى، ج١، دار الفرقان، ط١ الاردن ١٩٨٩، ص ٢٤٤ .
- (٣٩) د. شعبان محمد اسماعيل، العبادة في الاسلام، مفهومها وخصائصها، دار الشباب للطباعة، ط ١، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٢ .
- (٤٠) محمد يوسف موسى، مصدر سابق، ص ٣٦ .
- (٤١) فوزي سالم عفيفي، بين علم النفس والدين، دار غريب للطباعة والنشر، الكويت، د ت ص ١٥ .



- (٤٢) محمد ابو زهرة، محاضرات في المجتمع الاسلامي، مطبعة يوسف، القاهرة، د ت، ص ١٣ للمزيد من المعلومات عن العبادات راجع
- (أ) بدران ابوالعينين، العبادات الاسلامية، مقارنة على المذاهب الاربعة، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، (د ت).
- (ب) الشيخ محمد علي، بن حسين المالكي انارة الدجى، مطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٩.
- (ج) بشير عبدالرحمن الزعبي، احكام العبادات ، دار القرآن الكريم، طبع في دار الفكر بدمشق ط٤، ١٩٨٠.
- (٤٣) ابن منظور، لسان العرب، ج١٣، مصدر سابق، ص ٥٠٢.
- (٤٤) عباس علي كاشف الغطاء المعاملات المصرفية في الفقه الاسلامي، رسالة ماجستير مقدمة الى مجلس كلية الشريعة، جامعة بغداد، ايلول، ١٩٨٧، ص ٣١.
- (٤٥) عباس علي كاشف الغطاء، المعاملات المصرفية في الفقه الاسلامي، مصدر سابق، ص ٣٢.
- (٤٦) الموسوعة الفقهية، دار الاوقاف والشؤون الاسلامية، ج١، مصدر سابق، ص ٤٨-٤٩.
- (٤٧) صلاح مصطفى الفوال، المقدمة لعلم الاجتماع العربي الاسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٧٧.
- (٤٨) الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٧، مصدر سابق، ص ١٣٧-١٣٨.
- (٤٩) زكي محمد اسماعيل، نحو علم الاجتماع الاسلامي، مصدر سابق، ص ٥٩.
- (٥٠) جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت ص ٦٥٨.
- (٥١) د . محمد عبد السلام وآخرون، دراسات في الثقافة الاسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت د ت، ص ٥٠٠.
- (\*) راجع محمد عبد القادر ابو فارس، فقه الامام البخاري، ج٢، مصدر سابق ص ٦٤٩ - ٦٥٠.
- (\*) راجع المصدر السابق، ج٢، كتاب البيوع، ص ٣٢١-٣٤٣.
- (٥٢) محمد قطب ، هل نحن مسلمون، مكتبة وهبة، مصدر سابق، ص ٣٨-٣٩.
- (٥٣) بتصرف د. محسن عبد الحميد ، الاسلام والتنمية الاجتماعية، دار الانبار للطباعة والنشر، مطبعة الخلود، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٠٤.
- (٥٤) محمد عبده، الاسلام دين العلم والمدينة، عرض وتحقيق وتعليق، طاهر الطناحي، دار الهلال، القاهرة، ص ١٠٠.
- (٥٥) محمد عبد القادر ابو فارس، مصدر سابق، ج ٢ ص ٧٧٠.
- (٥٦) انظر بهذا المعنى محمد ابو زهرة، المجتمع الانساني في ظل الاسلام، دار الفكر بيروت، د ت ص ٥٥-٥١.
- (٥٧) David L.Sills, International Encyclopedia of The Social Science, The Macmillan Company, Free press Volume 11 Newyork, 1972, pp. 297-298.
- (٥٨) د. ابراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص ١٨٥.
- (٥٩) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٥-١٨٦.
- (٦٠) د. نبيل السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج١، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط١، جدة ١٩٨٠، ص ١١٥.

(٦١) دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د، احسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠، ص ٣١٦.

(\*) للمزيد من المعلومات عن الدور والمركز راجع، عبد الهادي الجوهري، قاموس علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، مصر، ١٩٨٣، ص ٩٦-٩٧. الدور، ص ٢١٤-٢١٥، المركز، وانظر عن الدور ابراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٦٢) السمالوطي، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٦٣) المصدر السابق، ج١، ص ١١٥.

(٦٤) محمد المدني، المجتمع الانساني كما تنظمه سورة النساء، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، مطابع الاهرام، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٧٥.

(٦٥) الجزري، مجد الدين ابي السعادات (ابن الاثير)، جامع الاصول في احاديث الرسول، حقق نصوصه واخرج احاديثه وعلق عليه عبد القادر الارناؤوط، ج٤، مطبعة الملاح، ١٩٧٠، ص ٥٠.

(٦٦) محمد شلتوت، من هدى القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٦٧) للمزيد من المعلومات حول الاسرة الاسلامية راجع

أ- الغزالي، احياء علوم الدين، ج٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د ت، ص ٢٤-٣٣

ب- ابراهيم معوض عوض، الاسلام والاسرة، دار النشر للجامعيين، مصر، ١٩٦٠،

ج- احمد محمد احمد، الاسرة التكوينية، الحقوق الواجبات، دار القلم، الكويت، ١٩٨١.

د- احمد الكبيسي، فلسفة نظام الاسرة في الاسلام، مطبعة الحوادث، بغداد، ١٩٩٠.

هـ- كتب الحديث النبوي، والخاصة منها بابو اب الزواج والطلاق وطاعة الوالدين... الخ.

(٦٨) مصطفى كمال وصفي، النظم الاسلامية السياسية، عالم الكتب، القاهرة، د ت، ص ١٩-٢٣.

(٦٩) انظر المودودي، نظرية الاسلام السياسية، مكتبة المنار، الكويت، د ت، ص ٣٨-٤١ وللمزيد من المعلومات عن المؤسسة السياسية راجع د. محسن عبد الحميد، الاسلام والتنمية الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٧٩-٩٠.

(٧٠) انظر عباس محجوب، مشكلات الشباب، الحلول المطروحة والحل الاسلامي، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، قطر، ١٩٨٥، ص ١٢٨-١٣١.

(٧١) محمد رشيد رضا، المنار، ج٢، مصدر سابق، ص ٢٨٢ انظر بهذا المعنى ايضا محمد شلتوت من هدى القرآن، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٧٢) Reuben Levy, The Social Structure of Islam, University Press of Cambridge, U.S.A. 1969.p.225.

(٧٣) المراغي، ج٨، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٧٤) انظر ايضا بنفس المعنى المصدر السابق، ج٢٣، الزمر، ص ١٥١.

(٧٥) از مخشري، الكشاف، ج٢، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٧٦) الطبطبائي، الميزان، ج٧، مصدر سابق، ص ٢١٤.

(٧٧) Smelser, The theory of Collective Behaviour, Op. cit, p. 31.

(٧٨) ملاحظة: القصر في الصلاة الرباعية فقط ويكون مباحاً في حالة السفر الطويل، انظر د،

احمد عمر هاشم من هدى السنة في العبادات، مطبعة السعادة، ط١، مصر، ١٩٨٠، ص ٧.

(\*) انظر الآية (٢٤) من سورة التوبة، والآيات ١١٣ و١١٤ وايضاً الآية ١٥٢ من سورة الأنعام ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ وقد تشير هذه الآية الاخيرة الى تفضيل معيار على آخر وفق دنوها وقربها من تحقيق (مرضاة الله) القيمة فقُدِّم معيار العدل على صلة الرحم.

(\*) وقد يظهر تجاوز للمعيار من اجل القيمة كما في الآية (١١٣- براءة) وما ظهر في عزوف ابراهيم عن الاستغفار لأبيه بعدما علم انه عدو له (١٤ التوبة)، وطبعاً هذه سلوكيات انبياء تنتمي الى مستوى قرآن يتتصاعد فيه القيمة المطلقة.





## الفصل الرابع

### المؤثرات في الفعل القرآني الاجتماعي

أولاً : بناء فرويد للشخصية الإنسانية

ثانياً : كيف نفهم فرويد سوُسِيُولُوجِيًّا؟

ثالثاً : النفسُ الإنسانية كما يُصَوِّرُها القرآن .

رابعاً : نحو التوليف بين فكرة بناء النفس الإنسانية قرآنيًّا وفرويديًّا .

خامساً : مثل قرآني تطبيقي عن تصارع الدافع والثقافة .

سادساً : مثل قرآني عن صراع الأدوار .

سابعاً : التوبة وأعادة بناء الفعل القرآني الاجتماعي .



## الفصل الرابع المؤثرات في الفعل القرآني الاجتماعي

### تمهيد

اوضحنا في الفصل الثالث الصيغة التي تم من خلالها بناء الفعل القرآني الاجتماعي الذي يعبر عن التزام الفاعل المسلم ادائياً بالقيم والمعايير الاجتماعية المستمدة من القرآن الا اننا لا نفترض ان يسير هذا الفعل على نحو خال من العوائق، فنحن نعلم ان فعلنا هذا يمثل صياغة مثالية (Ideal Type) والواقع يشير الى وجود خلل في التطبيق. هذا الخلل ناشيء عن العديد من المؤثرات التي تؤثر في الفاعل وفي ظروف التفاعل ايضا ورغم اننا اشرنا في محور التسهيلات الموقفية الى قسم من الظروف التي تسهل او تعرقل مهمة الفاعل في حث المعيار نحو القيمة الا اننا لم نستطع استيعابها كليا ولا سيما اننا ناقشنا الفعل ولم نناقش بعد الفاعل، وهذا يتطلب منا التركيز على طبيعة بناء الشخصية الانسانية التي تعد عاملا مهما في التأثير في الفعل مستعينين بالقرآن وطريقة تقسيم النفس الانسانية محاكين في ذلك مدرسة التحليل النفسي وبخاصة آراء فرويد في بناء الشخصية الانسانية.

ولكي نفهم الطريقة التي سنعالج بها بناء النفس الانسانية علينا اولا ان نفهم بناء الشخصية عند مدرسة التحليل النفسي (وعند فرويد ذاته) وذلك كي نقرب من فهم علمي لها، ثم نعمل على فهم الايات القرآنية الخاصة بالنفس الانسانية وتأويلها، ومن ثم ننظر في التساؤل الاتي (هل طبيعة النظرة القرآنية تقترب ام تبتعد عن آراء مدرسة التحليل النفسي؟ وهذا يقتضي منا اذن شرح مكونات الشخصية عند كل من القرآن وفرويد حتى تتضح لدينا معالم رسم الشخصية عند كل منهما).

وسنعرج في هذا الفصل ايضا على مسألة تعارض الثقافة مع الدافع بمثال قرآني وكذلك مسألة صراع الادوار بمثال قرآني ايضا، ولما كان الخطأ امرا متوقعا في السلوك البشري فلا بد اذن من وجود منفذ يستعين بها الفاعل لاعادة بناء فعله القرآني الاجتماعي المنكسر وهذا المنفذ هو التوبة التي تعد بحق وسيلة لاعادة بناء الفعل

عندما يتعرض الأخير للخطأ والانحراف والان سنقوم بشرح ما اشرنا اليه بهذا التمهيد البسيط بشيء من التفصيل والتحليل وسنبداً باهم محور في هذا الفصل هو فهم الفاعل ومن ثم نخرج على بقية المحاور .

### اولاً: بناء فرويد للشخصية الانسانية

تتكون الشخصية في مفهوم (فرويد) من ثلاثة مركبات اساسية الاول هو (الهذا) (Id) ويطلق عليه احيانا (الانا السفلى) اما المركب الثاني فيطلق عليه الانا (Ego) في الوقت الذي يطلق على القسم الثالث اسم (الانا الاعلى) او (مثال الانا) (Super Ego) ورغم ان كل جزء من هذه الاجزاء له عملياته الخاصة به ، لانستطيع اجراء عملية فرز دقيق بين اجزاء النفس ، ولكن مثل هذه التجزئة تسهل مهمة التحليل ، ولهذا سنتناول هذه الاجزاء باختصار كما ذهب الى ذلك فرويد .

#### ١- (Id) (الهذا) ، (الهو).

اخذ (فرويد) هذا الاصطلاح من (جروديك) وقد عني به (فرويد) الاجزاء غير المرئية في الجهاز النفسي اذ تبقى مجهولة ولا نعرف عنها الا ما يمكن ان تزودنا به الاحلام او الاعراض العصابية (١) ، ويعد هذا النظام الاساسي او الاصلي في الشخصية الذي يتكون من موروثات موجودة سيكولوجيا منذ الولادة بما في ذلك الغرائز ، ان هذا عبارة عن مستودع للطاقة النفسية التي تزود النظامين الآخرين بالطاقة كما انه يشكل خبرة ذاتية للعالم الداخلي مبتعدة عن الواقع الموضوعي وهذا ما جعل فرويد يطلق عليه اسم (الواقع النفسي الحقيقي) (٢)

(يسود مبدأ اللذة بلا منازع في هذا) (٣) اذ ان كل كائن يتعرض الى الاستشارة سواء بمنبه خارجي ام بحاجة داخلية الى حالة من التوتر ، ويقوم هذا بتفريغ حدة هذا التوتر محاولاً إعادة الانسان الى مستوى ريح ومنخفض الطاقة وهذا مبدأ الذي يعمل به الهو لخفض التوتر هو مبدأ اللذة (٤) .

ويحقق الهو خفض التوتر عن طريقين هما الافعال الانعكاسية والتفكير الاول ، وتعمل الاولى على خفض التوتر بصورة مباشرة ، ويولد الانسان مزوداً بعدد منها لمواجهة الاشكال البسيطة من الاستشارة ومن بين هذه العمليات بعض الارجاجات



الولادية الآلية كالعطس والغمز بالعين ، اما التفكير الاولي فينشأ نتيجة لعدم القدرة على الاشباع للحاجات الملحة لدى الكائن البشري وهذا يخلق خيالات مرغوبة ومتمناة او بالاحرى خلق وهم بالسلوك الذي من الممكن ان يخدم خفض حالة التوتر ، فالتوتر نتيجة لعدم توافر الطعام يخلق خيالا بالطعام وهذا النوع من الخبرة يطلق عليه (الخبرة الهلوسية) (٥) . ونتيجة لان الانسان لا يستطيع ان يعتمد على صور وخيالات وهمية في خفض توتراته فان عمليات جديدة تظهر يطلق عليها العمليات الثانوية وهذا يعني ان الانا بدأ بالتكون ، ومن هذا كله نرى ان لهذا مكن للدوافع الانسانية ، فالناس عند فرويد يسلكون وفق مجموعة دوافع اطلق عليها فرويد اسم (الليدو) (٦) وقرنها على نحو وثيق بالرغبات الجنسية ثم اطلق عليها فيما بعد اسم (الهو) ويسلك هذا الاخير مسلكاً لا شعورياً عادة (٧) .

## ٢- Ego (الانا)

يعرف فرويد هذا الجزء من الشخصية بانه " ذلك الجزء من هذا الذي طرأ عليه تعديل تحت تأثير مباشر للعالم الخارجي عن طريق نسق الادراك الشعوري ويعمل هذا الجزء على ان يمد تأثير العالم الخارجي الى هذا ونواذعه (٨) . وينشط الانا مبتدئاً بالظهور تحت تأثير ووطاة نزعة الخيال التي ترسمها العمليات الاولية في (هذا) ولهذا فأن الانا يتبلور لاشباع رغبات هذا بصيغة عقلانية خاضعة للتنظيم ومن هنا فأن الانا ينشأ نتيجة لحصول المواجهة بين القوى الدافعية والغرائزية لهذا بالعالم الخارجي واكتساب بعض الخصائص والمميزات الثانوية . (٩)

ان ظهور الانا يعبر عن حاجة عميقة للتعامل مع الواقع بصيغة موضوعية فلهذا لا يعرف الا الواقع الذاتي للعقل فحسب في حين يفرق الانا بين الاشياء الداخلية وبين التي توجد في حيز العالم الخارجي (١٠) ، وعلى هذا يمثل الانا ما يمكن ان نطلق عليه العقل وسلامة المنطق وتتجلى أهميته الوظيفية في " كونه هو الذي يتولى امرة المنافذ الخاصة بالقدرة الحركية ولهذا فهو يشبه في علاقته مع هذا الفارس الذي يحاول ان يلجم قوة الحصان العظيمة (١١) .

ومن هنا نرى ان الاسلوب الذي يستخدمه الانا في تفريغ حدة التوتر اسلوب واقعي

يعتمد على العمليات الثانوية وليس الاولى التي يصورها الخيال البدائي لهذا يمكننا ان نفرق بين هذا والانا على النحو الآتي .

١- ان هذا سابق في ظهوره على الانا .

٢- يعتمد هذا على عملية اولية لخفض حدة التوتر في حين يعتمد الانا على عملية ثانوية واقعية لخفض التوتر .

٣- يطبق هذا مبدأ اللذة في حين يطبق الانا مبدأ الواقع .

٤- يكون هذا فوضوياً في حين يميل الانا نحو التنظيم .

٥- تغطي معظم مساحة الانا بالشعور على عكس هذا الذي لا يعد شعورياً على الاطلاق . ومما سبق نرى ان الانا هو الجهاز الاداري المسيطر على منافذ السلوك والفعل مختاراً من البيئة الجوانب التي يستجيب اليها ويقرر اشباع الدافع مع كيفية الاشباع وهو بهذا يتوسط الدوافع من جهة وظروف البيئة المحيطة بالكائن الحي (١٢) .

### ٣- Super Ego (الانا الاعلى)

ان كبت طاقة هذا او اعلاءها تحدثان بمساعدة قوة اخرى اضافة الى قوة الانا هي قوة الانا الاعلى التي هي عبارة من الرقيب الاخلاقي (١٣) الذي ينشأ عن العلاقة بوالدينا (١٤) وحقيقة الامر تشير الى ان فرويد اراد من فكرة الانا الاعلى التعبير عن قوة المجتمع في التأثير في الفرد اذ ينشأ هذا الجزء من النفس عن طريق عمليات التنشئة حيث يتم بهذه العملية استدخال القيم والمعايير (الثقافية والأخلاقية) التي تقف مباشرة ضد رغبات هذا فالانا الاعلى يمثل حارساً للموانع الاخلاقية (١٥) او كما يشير (سكينر) الى انه يمثل قساوسة المجتمع . (١٦)

ان الانا الاعلى عند فرويد قوة لا ترفض بوهيمة هذا فحسب وانما ترفض واقعية

الانا ومن هنا فإنه يحاول ان يصل بالانسان الى صياغة مثالية ، ويمكننا القول بأن خلاصة الانا الاعلى تكمن في " انها تراعي غير الواقعية لاشباع هذا " (١٧) ويرى (فرويد) ان هذا الجزء ينشأ عن عمليات الثواب والعقاب التي يقوم بها الوالدان في عملية تنشئة الطفل وتربيته فكل ما يدين الطفل من قبل والديه يستدخل داخل الضمير الذى يمثل احد شقي الانا الاعلى وكل ما يوافقانه ويشيبانه عليه يستدخل داخل انا الطفل المثالية التي تمثل النسق الاخر للانا الاعلى ويُطلق على الميكانزم الذى تتم بواسطته عملية الاستدخال هذه اسم (الاستدماج) والضمير يعاقب الشخص بأن يجعله يشعر بالاثم والذنب ، ويشيب الانا المثالي ، الشخص بأن يجعله يشعر بالفخر بنفسه (١٨) .

ويتشابه الانا الاعلى مع الانا في محاولته السيطرة على رغبات هذا إلا ان هنالك farkا هو ان الانا يسعى الى الاشباع في حين يسعى الانا الاعلى الى ارجائه اوابعاده على الدوام (١٩) . ولذلك قيل عنه " ذلك الجزء من الانا المتخصص في عملية الكبت " (٢٠) .

واخيرا نقول ان الشخصية عند فرويد ، كما يبدو حصيلة لخبرات الفرد التي مربها في حياته المبكرة وبخاصة السنوات الخمسة الاولى من حياته ، ويخلط فرويد احيانا بين الصفة الداينميكية للسلوك وبين تطور الغرائز (٢١) وتنشطر الاخيرة عند فرويد الى شطرين هما غرائز الحياة وغرائز الموت فأما الاولى فتستخدم للحفاظ على حياة الفرد ويندرج تحتها الجنس والعطش والجوع . (٢٢) واما الثانية فان فرويد يطلق عليها غرائز التدمير ومن المشتقات المهمة لغرائز الموت باعث العدوان (aggression) الذى عده فرويد موجودا في داخل الانسان ذا يرى ان المخلوقات ليست مخلوقات ودودة ووديدة وانما تحمل درجة هائلة من الرغبة في العدوان يجب حسابها على انها جزء من موهبتهم الغريزية (٢٣)

ورغم اهتمام (فرويد) بالغرائز الا انه لم يهمل على الاطلاق العامل البيئي لان عملية تطور الشخصية لا تحدث الا في وسط تفاعلي يهيء الفرص لنمو الشخصية وهذا ما سنحاول التعرف عليه عند تأويلنا لفرويد سوسيولوجيا .

### ثانيا كيف نفهم فرويد سوسيولوجيا

يؤول (ماركوز) فرويد وفق فكرة الصراع بين حاجات الانسان الغرائزية ومتطلبات الحضارة اذ تخضع الحاجات العضوية للفرد التي تقوم على مبدأ اللذة الى وسائل التنشئة (مبدأ حقيقة الواقع) حيث تتطور الانا والانا الاعلى ويعملان على كبت الحاجات الغرائزية وينتج عن هذا الصراع غير المتكافيء تعاسة كبيرة تنتاب الفرد محدثة حالة من التوتر بينه وبين المجتمع ، الذي يدفع ثمنه الفرد باهضا وكرد فعل لهذا التوجه الفرويدي المتشائم ظهر خط جديد من النظرية هو خط الفرويديين الجدد ، ويلخص لنا (زيتلن) نقدهم لفرويد بالاتي

" لا تواجه الانا حضارة مجردة غير متغيرة وانما عالم متغير تاريخيا وبحجب هذه الحقيقة فأن مبدأ حقيقة الواقع عند فرويد يصبح محافظا وتبريريا لانه يحول الطارئ الى ضرورة ويسحب على الحقيقة ما هو خاص باشكال تاريخية اجتماعية معنية " (٢٤) وفي الحقيقة ان الفرويديين الجدد قد حاولوا تسطيح حاجات الانسان ودوافعه محاولين تخفيف حدة الصراع بين الفرد والمجتمع ولكن يبدو ان دقة نقدهم هذه لا تلغي ضرورة صحة تعميم فرويد كما اكد ذلك ماركوزا . (٢٥)

يبدو ان الدور الذي اعطاه (فرويد) للتنشئة جعل له مكانة خاصة في علم الاجتماع ، اذ لا بد من تعديل الطبيعة الغرائزية للانسان لكي يستمر الجنس البشري بالحضارة (الكبت الاساسي) واستنتج ماركوز من كتابات فرويد نوعا اخر من الكبت اطلق عليه (الكبت الفاض) وهو عبارة عن القيود التي تستلزمها السيطرة الاجتماعية (٢٦) وهذا يبين لنا بجلاء اهمية التطبيع الذي نراه مفتاح نظرية فرويد سوسيولوجيا .

ان اهمية (فرويد) سوسيولوجيا جعلت بارسنز يهتم بكتابات فرويد ويجعلها حلقة اساسية من حلقات تفكيره ، فقد افاد بارسنز من التقسيمات التي وضعها فرويد للشخصية الانسانية في رسمه العلمية التفاعلية بين الذات والآخر حيث جعل بارسنز (الانا) الاساس في عملية التفاعل داخل النسق الان بارسنز جعل تركيزه على



التفاعل بطرفين لان هاجسه تدعيم النسق الاجتماعي في حين كان هاجس فرويد تدعيم الانا الاوسط (٢٧)، وعد بارسنز الانا الاعلى او الذات العليا كما يطلق عليها همزة الوصل في تكوين نسق الشخصية وفي الكشف عن العلاقة بين النسق الاجتماعي والنسق الثقافي (٢٨) كما يشير بارسنز الى مكان الانا الاعلى كجزء من بناء الشخصية ينبغي ان يفهم في اشكال من العلاقة بين الشخصية والثقافة الكلية المشتركة اذ بفضلها تصبح المستويات الانسانية للتفاعل ممكنة " (٢٩)

ويميل بارسنز الى توسيع معنى الانا الاعلى ليشمل جميع مكونات الثقافة المشتركة المستدمجة في الشخصية كجزء من بنائها وليس فقط عنصر المعايير الاخلاقية الذي اكد عليه فرويد (٣٠) والذي عده بارسنز عنصرا اساسيا لانه يعده ضيقا اذا ما اقتصر (اي الانا الاعلى) على ذلك فقط. ومثلما آمن فرويد بدور الاسرة في صياغة شخصية الانسان لاسيما الاب والام آمن بارسنز بذلك واكد ان وجهة نظر الاول صائبة اذ اهتم بمكانة الرمز الابوي في تنشئة الطفل (٣١) وفي الكتاب نفسه المشار اليه ابدى (بارسنز) اهتماما بالغاً بعملية تنشئة الاطفال الجارية داخل العائلة واهتم ايضا بالمراحل الاولى من حياة الطفل تلك المراحل التي جعل فرويد فيها القلب الذي يصاغ بموجبه مستقبل كل شخصية. (٣٢)

وهكذا يمكننا ان نتصور الانا الاعلى على انه الرقيب الاجتماعي الذي يُستدخل في ذات الفرد لاغراض استمرارية عملية الاستقرار الاجتماعي وعند غياب هذا الرقيب فأن الانا سيكون فريسة سهلة للدوافع التي تضغط بشكل مباشر على الانا والتي لايقابلها ضغط يدعم الانا ويساندها.

واري ان الانا الاعلى سيعمل بصورة فاعلة جدا كمكون داخلي اذا ما قوبل باسناد من الخارج فالانسان قد يتصرف تصرفات غريبة بمفرده تكون بعيدة عن شخصيته امام الناس وذلك لان تصرفات الفرد غالبا ماتكون وفق مايريده الآخرون الداخلون في عملية التفاعل ويعمل التطبيع عادة على تثبيت الانا الاعلى بشكل جرعات مثالية اخلاقية لكي يمنع الانسان من الغرق في (الاجتماعية) بل ان الانا الاعلى يحاول سحب الانا نحو هذه المثالية ايضا. ومن هنا استطيع ان اقول ان فرويد يمكن ان يفهم سوسيولوجيا من خلال فكرة التطبيع وما يتبعها من فكرة الصراع بين الدافع والثقافة.

### ثالثاً: النفس الانسانية كما يصورها القرآن

حرص القرآن على ان يوضح صورة الانسان من خلال تناوله مفهوم النفس الانسانية بفصله اياها عن مفهوم الروح اذ بين ان الاخيرة شيء لا يمكن الخوض فيه ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً﴾ (الاسراء- ٨٥) في حين راح يفصل ويحلل في موضوع النفس الانسانية بآيات عديدة اذ كان القرآن يراها اى النفس (صورة الانسان او شخصيته) (٣٣).

ونتيجة لاهميتها كونها المعبر عن الفاعل الاجتماعي الذي يدخل في عملية التفاعل مع الآخر كان لابد من التعرف على الكيفية التي يرى فيها القرآن تلك النفس وغرضنا من ذلك هو فهم الفاعل كما يصورها القرآن ، وهل طبيعة النفس تسهل او تعرقل مهمة اداء الفعل القرآني الاجتماعي .

عندما نتكلم عن النفس الانسانية في ضوء التصوير القرآني فاننا نذكر الاية التي تقسمها الى قسمين هما الفجور والتقوى ﴿ونفس وما سواها فالهههما فجورها وتقواها﴾ (الشمس ٧-٨) ويبدو ان تقديم الفجور على التقوى امر يحتوى على حكمة معينة فرغم كون الواو التي تفصل بين الكلمتين (فجورها وتقواها) واو عطف لا تؤثر كثيراً في التقديم والتأخير الا اننا سندخل من هذا المنفذ في فهم النفس الانسانية قرآناً مبتدئين كلامنا بالسؤال الاتي ، هل لهذا التقديم حكمة معينة؟ وهل النفس الانسانية فاجرة بطبيعتها؟ او هل الفجور سابق على التقوى وماذا يعني هذا؟

عندما يقول القرآن (( الهههما فجورها وتقواها )) هذا يعني ان النفس تمتلك استعداداً لان تكون فاجرة ولان تكون تقية ولكن يبدو ان الاستعداد البشري للفجور اقوى من الاستعداد للتقوى بحكم قوة ضغط الدوافع الانسانية ، ولكن هل نمتلك دليلاً على هذا الغرض؟ لقد ذكر القرآن وعلماء المسلمين ما يسند هذا الفرض وفيما يأتي استعراض لبعض هذه الاسانيد .

١- جاء في الاية (٧٨) من سورة البقرة ﴿افكلما جائكم رسول بما لاتهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون﴾ .

من المعلوم لدينا ان الرسل انما بعثوا ليتمموا مكارم الاخلاق (وانما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق) فالرسول يبعث ليعيد الاخلاق الانسانية الى نصابها ناصحاً من

يرسل اليهم بالابتعاد عن الانغماس بالشهوات والكفر والفسوق والعصيان ، وعندما تتقاطع تعاليم الرسالة التي يأتي بها الرسول مع هوى النفس لدرجة قتل الرسل ، فإن هذا يدل على ان النفس تأمر بالسوء في طبيعتها ، ومن هنا فإن مهمة الرسل تكمن في صقل النفس الانسانية وتشذيبها وتذكيرها بالضمير الاجتماعي والاخلاقي الديني ، الذي ابتعد عنه الانسان .

٢- في الاية (١٤) من سورة آل عمران جاء قوله تعالى ﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام ﴾ .

ان تزيين حب النساء انما يرمز للشهوة الجنسية وحتى كلمة البنين ما هي الا تأكيد للاولى فالبنون لا يأتون من دون عملية جنسية سواء كان عن طريق عملية شرعية ام غير شرعية وهذا يعني ان الدافع الجنسي (احد البواعث على الفجور) لا يعد امرا سطحيًا في حياة الانسان ، وندعم رأينا بقوله تعالى ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ﴾ (البقرة ٨٧) فالمعلوم لدينا ان التماس الجنسي قد حرم بين الزوجين في شهر رمضان ولكن عدم قدرة الانسان على تجاوز ضغط هذا الدافع عليه خلال شهر كامل جعل بعضهم مخالفا لتعاليم هذا الشهر ولهذا نزلت الاية الكريمة ، ونزلت في رجل من اتقياء المسلمين تخفيفاً عنهم ويشير الجزء الثاني من الآية الى الطمع الانساني والرغبة في التملك وهي صفات ضد الزهد والقناعة " ولاننسى ان الاية تبدأ بقوله (زُينَ للناس) "

٣- ﴿ ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ﴾ (ق-١٦) .

ان الوسوسة تعني كل شيء مرفوض دنيويا وآخرويا فهي غالبا ما ترمز الى الشيطانية التي تدل على انسياق الانسان وراء اهواء نفسه فالشيطان بمفهوم كل الديانات لا يأتي بشيء مقبول اجتماعيا والهيًا ولذا فإن الوسوسة قد تكون رمزا لتحريك الدوافع المرفوضة واثار القرآن الى حالات الوسوسة هذه بقوله ﴿ فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما ﴾ (الاعراف ٢٠) وقوله ﴿ من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس ﴾ وقد تكون الوسوسة حالة صراعية تشير

ولاسيما بالمفهوم الديني ، الى رغبة الانسان في القيام بعمل مستنكر اجتماعيا ولهذا لا نستبعد ان تكون هذه الاية اشارة لتحريك الدوافع التي يعد انطلاقها من دون ضابط إفساداً اجتماعيا وانتهاكا لروحانيات الدين واخلاقه ، هنالك آيات عديدة اخرى تدلل على ضعف نفس الانسان ومنها قوله ﴿ وخلق الانسان ضعيفا ﴾ (النساء ٢٨) وجاء في الجلالين (اي انه لا يصبر على النساء والشهوات ) (٣٤) وايضا بقوله تعالى ﴿ خلق الانسان من عجل ﴾ ( الانبياء ٣٧ ) ﴿ ويدع الانسان بالشكر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا ﴾ ( الاسراء ١١ ) ﴿ ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ﴾ ( المعارج ١٩-٢١) . وقوله تعالى ﴿ ولوشئنا لآتيناك كل نفس هداها ﴾ (السجدة ١٣) ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة ﴾ ( الحج ١١) .

٤- اما الاية التي تؤكد فرضنا بمزيد من الدقة قوله تعالى على لسان يوسف ﴿ وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ﴾ ( يوسف ٥٣) وهذا يعني ان النفس ميالة الى المعصية ، وذهب الى ذلك الرازي اذ يقول معلقا على هذا الاية " والمعنى من ذلك ما أركي نفسي فالنفس ميالة الى القبائح راغبة في المعصية ويوسف عندما قال (( اني لم اخنه بالغيب )) بين ان ترك الخيانة ماكان لعدم الرغبة ولعدم ميل النفس والطبيعة لان النفس اماراة بالسوء والطبيعة تواقه الى اللذات فين بهذا الكلام ان الترك ماكان لعدم رغبة بل لقيام الخوف من الله " (٣٥) .

والنفس الانسانية تتفق بهذا المعنى في الغاية مع الشيطان مفهومها حيث ان كليهما يأمران بالغواية والضلالة (٣٦) ، اذن فالنفس الانسانية اماراة بالسوء في تركيبها الجبلية اوان الفجور اصل قوى في النفس ﴿ اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ﴾ ( يس ٧٧) . وهنالك من علماء المسلمين من ايد هذه الحقيقة اضافة الى ما ذكرناه من الرازي ومن بينهم .

١- ابن خلدون ، اذ يقول في مقدمته (اعلم ان الله ركب في طبائع البشر الخير والشر وكما قال تعالى ( وهديناه النجدين) وقال فالهمها فجورها وتقواها والشر اقرب الخلال اليه اذا اهمل في مرعى عوائده ولم يهذب الاقتداء بالدين) (٣٧)

٢- اما الغزالي فيرى النفس بمعنيين احدهما هو " الجامع للصفات المذمومة وهي



القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية وهذا ما يؤيده قول الرسول (اعدى اعدائك نفسك التي بين جنبيك والمعنى الثاني هو الجوهر الذى هو كل المعقولات وهو من عالم الملكوت (٣٨) ويؤيد الغزالي المعنى الاول في كتابه الاحياء اذ يقول " اعلم ان عدوك نفسك التي بين جنبيك وقد خلقت امارة بالسوء فرارة من الخير وامرت بتزكيتها وتقويمها وقودها بسلاسل من القهر الى عبادة ربها وخالقها ومنعها عن شهواتها وفطامها عن لذاتها فأن اهملتها جمحت وشردت ولم تظفر بها بعد ذلك " (٣٩)

ونتيجة لكون النفس الانسانية تحمل الصفات الذميمة والغرائز (\*) السقيمة المطبوعة عليها فأن (الشيعة الامامية) قالوا ان الجهاد الاكبر هو جهاد النفس اى بعبارة اخرى مقاومة العدو الداخلى للانسان (٤٠) وهذا التوجه مأخوذ عن النبي الذى اكد الفكرة نفسها .

ومن هذا كله نستنتج ان النفس الانسانية تمتلك دوافع الفجور المتأصلة في طبيعة تركيبها وهذا يتطلب من الانسان المؤمن ان يسعى للسيطرة على هذه الدوافع والعمل على اشباعها بالصورة التي يرتضيها المجتمع .

هذا ما يتعلق بجانب الفجور وفيما يأتي استعراض للجانب الاخر وهو جانب التقوى .

مثلا يمتلك الانسان استعدادا للفجور فانه يمتلك استعدادا للتقوى وكما يقول ابن عربي " ان الله جعل في طبيعة النفس استعدادا لقبول ماتلهمه من فجور وتقوى وجعلها قادرة على التمييز " (٤١) فالانسان يمتلك اصلا نفسيا عاما يرثه من خلال (الاستعداد او القابلية والقوة) وهذا الاصل يحرك جميع جوانب السلوك الخاص بالشخصية الانسانية سواء كان ذلك متعلقا بجانب بايولوجي او نفسي وتجدر الاشارة الى ان الاصول البيولوجية (كالجوع والجنس) تظل اصولا موروثة في حين اننا لانزود بأصول نفسية معينة كالبخل والكرم او الصدق او غيرها وانما نمتلك القابلية او الاستعداد للاتصاف بتلك السمة او غيرها . (٤٢)

وعودا الى التقوى فانها تمثل القيم والمعايير المرتبطة بها التي دعا اليها القرآن والتي فصلنا فيها في الفصل الثالث فالتقوى ، بايجاز رياضة النفس بالخلق الفاضل والتأدب

بادب الشريعة وهي صفة جامعة للايمان ايضا وعندما سئل (الصادق) عن معنى التقوى اجاب " ان لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث امرك " (٤٣) والتقوى قرآنيا لاتتعلق بأمر دنيوى فحسب وانما تؤثر الجانب الاخرى فهي تمزج (الدنيا بالآخرة) و(الدين بالاجتماع) ويعمل المجتمع الاسلامي على ان يستدخل قيمه ومعاييره ونظامه الاخلاقي في ذات الفرد لكي يعمل على صقل النفس الامارة بالسوء وتشذيبها وهكذا تقف التقوى بالضد من الفجور صانعة ضغطا ضابطا يمنع الفجور من الانفلات . وتتكون التقوى في نفس الانسان بفعل عملية التأنيس الاجتماعي الذي يقوم به المجتمع لافرادهم وقد آمن القرآن بأهمية التأنيس فلو تمعنا في قوله تعالى ﴿ ونفس وماسواها فآلهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ لوجدنا انه يمكن ان يؤول تأويلين وكما يأتي :

التأويل الاول ، هو ما اعتدنا على معرفته وسماعه الذي يبين مسؤولية الانسان واختياره في توجيه سلوكه نحو الفجور او التقوى وهذا يعني وجود مركب جديد في النفس مسؤول عن اتخاذ القرار وهذا ما سنأتي اليه لاحقا .

التأويل الثاني ، او التأويل السوسولوجي للآية الذي يتعلق بمسألة التطبيع فقد افلح من زكاها اي قد افلح من هدب هذه النفس ونشأها على الخير والصلاح حتى تصبح نفسا مسؤولة قادرة على التفاعل في الوسط التفاعلي ، اما قوله تعالى ﴿ وقد خاب من دساها ﴾ اي خسر من طبع نفساً بشرية على السوء فاصبحت غير قادرة على التفاعل بصورة سليمة في الوسط التفاعلي وهذا يعني ان تنشئة الفرد تسهم وعلى نحو فاعل في استقامته وانحرافه ، وارى ان كلا التأويلين صحيحان . ونستطيع ان نسند ايمان القرآن بالتطبيع من خلال قوله تعالى ﴿ والله اخركم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكل السمع والابصار والافئدة لعلك تشكرون ﴾ وقد سبق ان اشرنا الى هذه الآية في الفصل الاول من الدراسة وفي الغرض نفسه ، اذ بين التنزيل الادوات التي تسهل تأنيس الانسان والمتمثلة بالسمع اشارة للكلام والبصر اشارة للنظر والفؤاد اشارة للاحساس واذا اردنا ان نسند ايمان الاسلام بعملية التطبيع فعليها ان لاننسى قول الرسول محمد (ص) ( كل مولود على ما ولد فانما ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه ) (٤٤) والذي يثبت ايمانا عاليا بالتنشئة واثرها في صياغة الشخصية ، وقد ضرب لنا القرآن

مثلا في التطبيع على التقوى بما جاء على لسان لقمان في الايات (١٥-١٩) من سورة لقمان (( يابني انها ان تك مثقال حبة من خردل . . . اقصد في مشيك واغضض من صوتك ان انكر الاصوات لصوت الحمير)).

لقد آمن العديد من علماء المسلمين بالتأنيس ومنهم الامام الغزالي الذي شبه الطفل بالجوهر النقية عند والديه ينقشان عليها ما يريدان لانها خالية من كل نقش او صورة (٤٥) وكذلك ابن خلدون الذي يبين في الحديث الذي ذكرناه له ان الاقتداء بالدين هو الوسيلة التي يتم بواسطتها تهذيب النفس الانسانية، والتطبيع الذي يتخذه المجتمع الاسلامي يعتمد على جانبين هما الثواب والعقاب، ففي الاسرة المكان الاول للتطبيع الذي يولد نواة التقوى من خلال التفاعل مع الوالدين، الابن عندما يعمل سلوكا مقبولا منهما ينال اذا رضاءهما وتقديرهما ولكنه ايضا يقوم بمسلوكيات يرفضها الوالدان فتتكون خبرة سيئة لدى الطفل وتولد هذه الخبرة نوعا من الشعور بالذنب الذي يعمل على تأنيبه ويستدخل هذا النوع من الخبرات ضمن ما اصطلح عليه القرآن (بالنفس اللوامة) ﴿ لا اقسم بيوم القيامة، ولا اقسم بالنفس اللوامة ﴾ (القيامة ١-٢) فهذه النفس اذن وليدة الشعور بالذنب، ومن هذا الشعور تتشكل قوة تقف ضد رغبات النفس الامارة بالسوء اذ جاء في التنزيل ﴿ ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ﴾ (الاعراف ٢٠١) فوظيفة هذه النفس هي التأنيب والتذكير واللوم فهي الضمير الذي يزرعه المجتمع في ذات الفرد لكي يقف ضد نزوات النفس الامارة بالسوء.

اما الثواب الذي يحصل عليه الطفل من والديه نتيجة لقيامه باعمال يرضاها الوالدان والتي تنطبق عادة مع التعاليم (الدينجتماعية) فيمكن ان تُستدخل فيما اطلق عليه القرآن اسم النفس المطمئنة وذلك لان الانسان عندما يحصل على التقدير والاثابة فانه يشعر بحالة الطمأنينة النفسية والله يحفل بالانسان الذي يستحث طاقته لكي يكون ضمن النفس المطمئنة لانها نفس نقية وبعيدة عن الخطأ والمعصية ولهذا خاطبها التنزيل قائلا ﴿ يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ﴾ (الفجر ٢٧-٢٨) لان هذه النفس تتصرف وفق مقاييس التقوى بكل معانيها وعادة مايصل قليل من الناس الى مرتبة (النفس المطمئنة).

ومن اجتماع هاتين النفسين ، اوبالاحرى الجزأين من النفس الانسانية تتكون التقوى التي تقف ضد حالة الفجور المرفوضة (دينجتماعيا) وهذا استوجب رفضها من قبل الانسان المسلم ولاسيما ان الانسان يمتلك استعدادات للتقوى تنضج بالتطبيع والتفاعل الاجتماعيين وعلى هذا نفهم القرآن سوسولوجيا من خلال فكرة التطبيع ، والصراع بين الانسان والمجتمع .

#### رابعاً :مدى قبول القرآن لآراء التحليل النفسي

لنطرح القضية بصيغة ادق هي ، هل يقبل القرآن آراء مدرسة التحليل النفسي كما صاغها فرويد والخاصة ببناء النفس الانسانية او يرفضها والى اى حد ؟

ان الاجابة تتطلب منا اعادة تحليل الآية القرآنية ﴿ ونفس وماسواها فאלهمها فجورها وتقواها ﴾ تحليليا فرويديا متسعينين بادلة وشواهد قرآنية لتقوية الآراء واسنادها .

لقد تبين لنا مما سبق ان فرويد يقسم النفس الانسانية الى ثلاثة اقسام هي (الهذا) الذى هو مكن الدوافع البايولوجية والنفسية الاولى التي تُكَبَّتْ وتُصَقَّل عن طريق عمليات التأسيس اذ يقف الانا ضدها محاولاً اخضاعها (اي اخضاع هذا) الى مبدأ الواقع ، كما تمثل الانا العليا قوة مضادة بالتمام لرغبات هذا غير المشروعة ، وهذا يعنى ان الانا مكلف بالتوفيق بين ثلاثة مطالب هي مطالب هذا المرفوضة ، من الواقع والانا الاعلى من جهة وكذلك مطالب الواقع ومطالب الانا الاعلى التي تستحث الانا للضغط على هذا فهل ياترى ينسجم هذا مع التصور القرآني للنفس الانسانية ؟ .

لقد ظهر لنا ان القرآن يقسم النفس الى (فجور - تقوى) وهو يقدم الفجور على التقوى لاسباب تتعلق بفطرة الانسان فنفس الانسان فاجرة استنادا الى الآية التي انطلقنا منها كفرضية وهي موسوسة استنادا الى ما جاء في التنزيل ﴿ ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ﴾ ولقد بينا ان الوسوسة حالة شيطانية تزين القبيح لذا فهي مرفوضة (دينجتماعيا) واسندنا شهوانية الانسان بآيات عدة منها ﴿ ان النفس لامارة بالسوء ﴾ وبما ان القرآن يرفض السوء والوسوسة والشهوة غير الشرعية والفجور فان المجتمع سيعمل ضرورة على تأكيد هذا الرفض وذلك يفرض كبتها واعلاءها في ذات الفرد ، مثبتا لنا ان تقديم الفجور على التقوى في الآية انما كان امرا مقصودا . وبما ان



الهذا هو الاخر يعبر عن الجزء الجبلي في النفس الانسانية الذى يرفض اجتماعيا لذا فأن (الهذا) يقترب من مفهوم الفجور (النفس الامارة بالسوء) ولكي تقوى فرضيتنا نقول ان فرويد ركز على غريزتي الجنس والعدوان(\*) (Sex and Aggression) فهل جاء تأكيد على هذين الدافعين قرآنياً؟ .

لقد حدد القرآن دافعين قويين من دوافع البشر في مطلع ولادة الحياة البشرية فالحوار الذى دار بين الله والملائكة حول مسألة خلق آدم واعتراض الملائكة يبين لنا ذلك اذ جاء في التنزيل ﴿واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة ٣٠) .

ان مفهوم الافساد يحوى معنى عاما ، (ارتكاب المعاصي والاثام) ، ومن الضروري ان يدخل الجنس فيها هذا ان لم يكن اول أشكال الافساد ﴿ولا تعثو في الارض مفسدين﴾ (البقرة ٦٠) اما سفك الدماء فهي اعلى ما يمكن ان تصل اليه الطاقة العداوانية ، واول جريمة ارضية كتبت عنها الكتب السماوية (التوراة- القرآن) كانت اسبابها جنسية وتبعها عمل عدواني واعني (قصة هابيل وقابيل) ولو تتبعنا كلمة فجر معجميا لوجدت ان من اقوى معانيها (زنى) وفسد " (\*) (٤٦)

لقد اهتم القرآن كثيرا بدافع الجنس لانه رمز استمرار الحياة البشرية وبين اهمية تفريغ هذا الدافع بالطرائق المشروعة ، اى عن طريق الزواج وحذر القرآن من استشارة هذا الدافع وبخاصة في سن مبكرة ووضع المسؤولية على الاسرة في ذلك لانه قد يسبب مشاكل نفسية تتعلق بتنشيط الدافع الجنسي للطفل اى برونه في غير وقته ، مما يؤدى الى الشذوذ والانحراف ومن هنا يأتي التأكيد القرآني على تعليم الاطفال الاستئذان قبل الدخول على الالباء وبالذات في اوقات العورة اذ جاء في التنزيل ﴿يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلواة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء، ثلاث عورات لكم ولا عليهم جناح بعد هن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الايات﴾ (النور ٥٨) ويسند هذه الاية ما اكده الرسول بضرورة التفريق بين الابناء في المضاجع حيث ورد عن الرسول الحديث الاتي (مروا اولادكم بالصلاة وهم ابناء

سبع سنين) (وفي رواية تسع) واضربوهم عليها وهم ابناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع (٤٧) كما حرم الرسول اختلاء المرأة بالرجل وكان ينصح الشباب بعدم اتباع النظرة الى المرأة بنظرة اخرى لاحتمال اثاره الدافع الجنسي وبالمقابل كان ينصح المرأة بعدم التبرج وقد بين القرآن ذلك ايضا اذ جاء في التنزيل ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى﴾ (الاحزاب ٣٣). ويذهب الغزالي الى ان مظاهر السلوك الانساني تتحدد باربعة دوافع هي شهوة الطعام والجنس والمال والجاه ويضعها كلها تحت دافع الجوع اذ يقول "البطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الادواء والافات اذ تتبعها شهوة المرأة وشدة الشبق وتتبع شهوة الطعام شدة الرغبة في الجاه والمال اللذان هما وسيلة الى التوسع في الشهوة الجنسية والمطعومات" (٤٨) وهكذا فان الغزالي يشهد بأثر الدافع الجنسي في تحريك السلوك الانساني. ومن بين الادلة القرآنية على دافع العدوان ما جاء في التنزيل ﴿فطوعت له نفسه قتل اخيه﴾ (المائدة ٣٠) وقوله ﴿ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير﴾ (الاسراء ١٩) كذلك ماورد على لسان الرسول (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) (٤٩)

ومما سبق نستنتج ان مفهوم الفجور يقترب من مفهوم هذا ولكننا بالتأكيد لا نفترض تطابقا تاما. اما الجزء الثاني من النفس الذي هو بالتعبير القرآني (التقوى) فقد عرضنا في تحليلنا ان كل انسان يمتلك استعدادا للتقوى فالانسان عندما يولد لا يعرف معنى القيم الاخلاقية والاجتماعية التي تكون النسيج الاساسي للتقوى الابعد ان يمر بمرحلة التطبيع الاجتماعي الذي هو مفتاح نظرية فرويد سوسيولوجيا، ومن الممكن ان تقابل التقوى في القرآن الانا الاعلى عند فرويد، فالانا الاعلى عند الاخير "وكما اسلفنا في معرض حديثنا عن بناء النفس عند فرويد" هو عبارة عن المعايير الاخلاقية التي يزرعها المجتمع في ذات الفرد وبخاصة في الاسرة وبالتحديد في فترة طفولة الانسان " اما عند علماء الاجتماع فان عملية التأسيس لا تتحدد بفترة زمينة محددة اذ تمتاز بالديمومة والتواصل فبارسنز مثلا لا يقصر عملية التنشئة على الطفولة (Infancy) ولا على الاسرة فقط بوصفها نسقا اجتماعيا يقوم بتنفيذها. (٥٠)

والمجتمع الاسلامي كباقي المجتمعات الانسانية يعمل على غرس القيم والمعايير الاخلاقية (الديني اجتماعية) ولكنه لا يقصرها على هدف دنيوي وانما يضعها لاغراض

دنيوية واخروية ويؤثر الاخيرة على الاولى ولهذا فإنه يمنع الانسان من التعدي على هذه القواعد ويستمد المجتمع الاسلامي ذلك من التنظير القرآني الذي يتوعد المنتهك لها (اي القواعد) بالعذاب الاليم ويعد المطبق لها بالرخاء والنعيم وهذا لا يكون على صعيد اخروى فحسب وانما دنيوى ايضا ويتجسد ذلك دنيويا من خلال فكرة الثواب والعقاب الاجتماعى واوضحنا كيف ان هاتين العمليتين تكونان (النفس اللوامه بالعقاب) (النفس المطمئنة بالثواب) ، وعودا على فرويد فان العقاب عنده يولد الضمير بوصفه جزءاً من الانا الاعلى الذى يقترب الى حد ما من النفس اللوامه في القرآن في حين يولد الثواب عنده الانا المثالية التي تقابل النفس المطمئنة ، وتأويلنا هذا يرجع الى ان عملية الثواب نفسها تولد حالة من الاستقرار النفسي الذى يشعر الفرد بأنه مقبول اجتماعيا والدليل اثابته على افعاله ونتيجة لذلك قلنا انها قد تكون النفس المطمئنة لانها تمثل حالة الاستقرار في النفس ودليلنا على ذلك اثابتها اخرويا برضا الله عنها كما صور لنا القرآن ذلك ﴿ يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي الى ربك راضية مرضية ﴾ وهي بالتأكيد تحصل على الرضا الاجتماعى لانه مستمد من الرضا الالهى .

واذا كان فرويد قد اكد على اهمية الوالدين في عملية التطبيع وتكوين ما اطلق عليه بالانا الاعلى فان القرآن حشد جهودا فكرية كبيرة لترصين الاسرة المسلمة ايمانا منه بأثرها في عملية التأسيس الاجتماعى وقد اهتم الرسول (ص) ايضا بهذه العملية حيث ركز على زرع القيم والمبادئ الصحيحة في نفس الابناء حيث يقول ( مانحل والد ولدا من نحل افضل من ادب حسن) (٥١) وهكذا تمثل التقوى جهاز الضوابط الاخلاقية و(الدينجتماعية) الذى يستدخله المجتمع في ذات الفرد وهذا يجعلنا نستنتج ان التقوى تقترب على نحو كبير من الانا الاعلى الفرويدي ولكي ندلل على هذه الفرضية على نحو اعمق نستعين بما جاء في التنزيل ﴿ ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ﴾ (١٦ ق) .

وحقيقة الامر تشير الى ان هذا القرب الالهى ليس قربا كتلويا ، لان الله لا يحجم وانما هو قرب معنوى لما زرعه المجتمع في ذات الفرد من تعاليم (دينجتماعية) جعلت الانسان يحس بأنه مراقب من الله والمجتمع ويزداد هذا الاحساس كلما كان الانسان بمعية الاخرين ويضعف اذا كان منفردا الا اذا كان مؤمنا قويا عند ذلك يحس برقابة



حقيقية من الله عليه .

ولو اخذنا الموقف الذى امتحن الله يوسف (الذى سنأتي الى شرحه لاحقا) والذى عبر عنه القرآن بالآية الآتية ﴿ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه﴾ (يوسف ٢٤) متسائلين عن ماهية برهان الرب الذى جعل يوسف يمتنع عن التفكير في فعل السوء ، ان هذا البرهان كما اتصوره ايقاظ للتقوى او للضمير الذى يتمتع به يوسف ويفسر بعض العلماء هذا البرهان بتصور يوسف ليعقوب (اسرائيل) وهو في حالة من اللوم عليه ، اذ ذهب البعض الى انه امتنع عن السوء لانه تصور يعقوب ماثلا امامه وعاضا على ائملته (٥٢) وهذا يؤكد اهمية الرمز الابوى في استدخال التقوى في ذات الانسان والذي اكد عليه فرويد عند صياغته (لانا الاعلى) وهكذا تصاعد الضبط في نفس يوسف من خلال قوة التقوى وقابليتها الضبطية العالية فقرر الامتناع عن فعل السوء . ان التقارب بين فكرة الانا الاعلى عند فرويد والتقوى في القرآن لا يعني تقاربا مطلقا فالانا الاعلى في فكر فرويد كما اتصوره يمثل مسألة دنيوية في حين ان التقوى في الفكر القرآني تعني الالتزام بقواعد اخلاقية دينوية للوصول الى خلاص اخروي وعندما تندمج المسألة (الدنيوية - الاخروية) في مركب واحد فمن المؤكد ان القابلية الضبطية ستكون اعلى بكثير اذ ان ذلك سيخرج من حساب اجتماعي الى حساب اقوى وهو الحساب الالهي .

ومادمننا قد افترضنا وجود ما يقارب هذا (الفجور) وما يشابه الانا الاعلى (التقوى) فاننا لانستطيع ان نتجاوز الانا (Ego) المسؤول عن اتخاذ القرار الذى شبهه فرويد بالفارس الذى يحاول السيطرة على رغبات هذا من دون جدوى رغم اسنادات الانا الاعلى .

ان حالة الصراع ما بين (الفجور - التقوى) (هذا - الانا الاعلى) تقتضي وجود صمام امان يوفق بين ضغوط (هذا - الفجور) وضغوط (الانا الاعلى - التقوى) وهذا الصمام هو الانا الذى يعد الذات المسؤولة عن التفاعل مع الآخر سوسيولوجيا وفق تأويلات بارسنز ومهمة هذه الذات (الانا) فرويدا اخضاع هذا للواقع وهذا يعطينا تصورا بأن مهمة الانا الحقيقة هي التوفيق بين ثلاثة مطالب هي مطالب (هذا - الانا الاعلى - الواقع) وهنا نستطيع ان نتصور حجم الضغوط التي يتعرض لها الانا وقد



اشار القرآن الى مثل هذه الضغوط مجازيا عندما قال ﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ الْهُدَى وَآمَرْنَا لَنَسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ( الانعام ٧١ ) وفي هذه الاية نلاحظ بوضوح حالة الشد التي يعيشها الانسان بين رغبات النفس الامارة بالسوء والتي عبر عنها القرآن باستشارة الشياطين لهوى النفس وما يقابلها من ضغط الواقع المتمثل باصحاب يدعون الى الهدى في وقت الذي تكون فيه (التقوى ) (مزج بين الهدى الذي يدعوا اليه الاصحاب وهدى الله ) اما الانسان الفاعل او بالاحرى الذات الفاعلة فقد عبر عنها القرآن بقوله (حيران) اشارة واضحة الى مدى الضغوط المتنافرة الواقعة عليها ولكن التنزيل يحسم المسألة بأن يسحب الانا نحو الهدى ( الاجتماعى - الالهى ) المستدخل في ذات الفرد عن طريق اواليات التأنيس ولهذا اميل الى القول ان الانا يميل الى الاندماج مع التقوى قرآنيا .

فعلي بن ابي طالب عندما ماوضع تركيبته الخاصة بالنفس الانسانية وضعها ايضا بشقين هما ( الشهوة والعقل ) اذ يقول ( ان الله ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة وركب في البهائم شهوة بلا عقل وركب في بني آدم كليهما ، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم ) ( ٥٣ ) ويؤول عبد الرؤوف عبد الغفور (الانا) جزءا مما اصطلح عليه علي بن ابي طالب (بالعقل) ومهمته كبح غرائز هذا، الذى يمثل الشهوة ، لكي يلائمها مع معطيات الواقع ومتطلباته ( ٥٤ ) ، وهكذا يميل الانا الى الانضواء تحت مفهوم العقل الذى يقترب كثيرا من مفهوم التقوى القرآني .

اذن الانا في القرآن مستدمجة مع التقوى او يميل القرآن الى استدماجها مع التقوى ، ولو نظرنا الى القضية سوسيولوجيا فان الانا القرآنية ستكون مثل الذات عند بارسنز وذلك لان القرآن ينظر الى الانسان على انه مسؤول عن افعاله والفعل لا يحدث الا بالفاعل الذى تتحدد فيه مسؤولية الفاعل من خلال علاقته مع الاخر في موقف اجتماعي معين .

بقى لنا تساؤل مهم وهو ، هل مهمة الانا و الانا الاعلى قرآنيا هي الكبت والاعلاء لغرائز هذا (النفس الامارة بالسوء) ؟ وهل ان اللذة تتحقق فقط باشباع هذا؟

ان القرآن يؤكد على اهمية وضرورة اشباع هذا وفق متطلبات الواقع بتحويل الاشباع الى امر مقبول (دينيا - اجتماعيا) فاذا كان هذا يريد اشباع دافع (كالجنس مثلا) بطريقة غير مشروعة فان الانا والانا الاعلى (\*) يضغط على هذا لتحقيق حالة الاشباع ولكن بصورة مقبولة قرآنيا عن طريق الزواج وهكذا في بقية الدوافع وليس ادل من الحديث النبوي الاتي على ما نقول اذ يروى عن الرسول انه قال (في بضع احدكم صدقة، يا رسول الله اياتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر) قال، ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر، قالوا نعم قال، كذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر) (٥٥).

وكان الرسول يقول ايضا (من نكح فقد حفظ نصف دينه) ولكن الفكر القرآني لا يفترض وجود اللذة فقط في الفجور او في اشباع الفجور وانما اللذة تأتي من التقوى ايضا فخضوع الانا للواقع يوفر تجنباً للعقاب والألم الذي يفرضه المجتمع على الفرد فيما لو ارتكب معصية وهذا مانسميه بالترهيب، اما الامتناع عن الخطأ فيحقق لذة التقدير الاجتماعي والديني وهذا مانطلق عليه الترغيب الاجتماعي ومن هنا فإن القرآن لا يفترض اللذة فقط في اشباع هذا وانما يعطي لذة مقابلة هي لذة التعايش المطمئن مع الواقع الاجتماعي وما يترتب على ذلك من لذة التقدير الاجتماعي.

ومع هذا وذاك فإن الصراع قائم بين مكونات النفس من جهة وبين رغبات هذا وثقافة المجتمع التي تحاول ان تسيطر على هذه الرغبات عن طريق آليات التنشئة وآليات الضبط الاجتماعي وكلاهما يستخدمان الترغيب والترهيب، ورغم ذلك، القرآن لا يفترض وجود كبت واعلاء مطلق لدوافع هذا وانما يميل الى تكييفها مع الواقع ولا يميل محمد قطب الى تسميته كبتاً وانما يطلق عليه ضبطاً او كما قال (كبت بأجل) فالشباب المسلم يضبط شهوته شعوريا (وليس لاشعوريا) معلقا تنفيذها الى الوقت المناسب (٥٦).

وفيما يأتي تصورات تخطيطية لفكرة بناء النفس عند كل من القرآن وفرويد مع محاولة لرسم تخطيطي لفكرة بناء النفس الانسانية سوسيولوجيا بالاسناد الى آراء الاثنين.

## التصورات الفرويدية

|                           |
|---------------------------|
| الانا الاعلى<br>Super Ego |
| الانا<br>Ego              |
| الهذا<br>Id               |

## التصورات القرآنية

|   |
|---|
| الستقوى                                   |
| موفق "الانا" يميل الى الاندماج مع الستقوى |
| الفجور                                    |

|  |
|--|
| النفس المطمئنة                             |
| النفس اللوامة                              |
| موفق يميل الى الاندماج مع المركبات العلوية |
| النفس الامارة بالسوء                       |

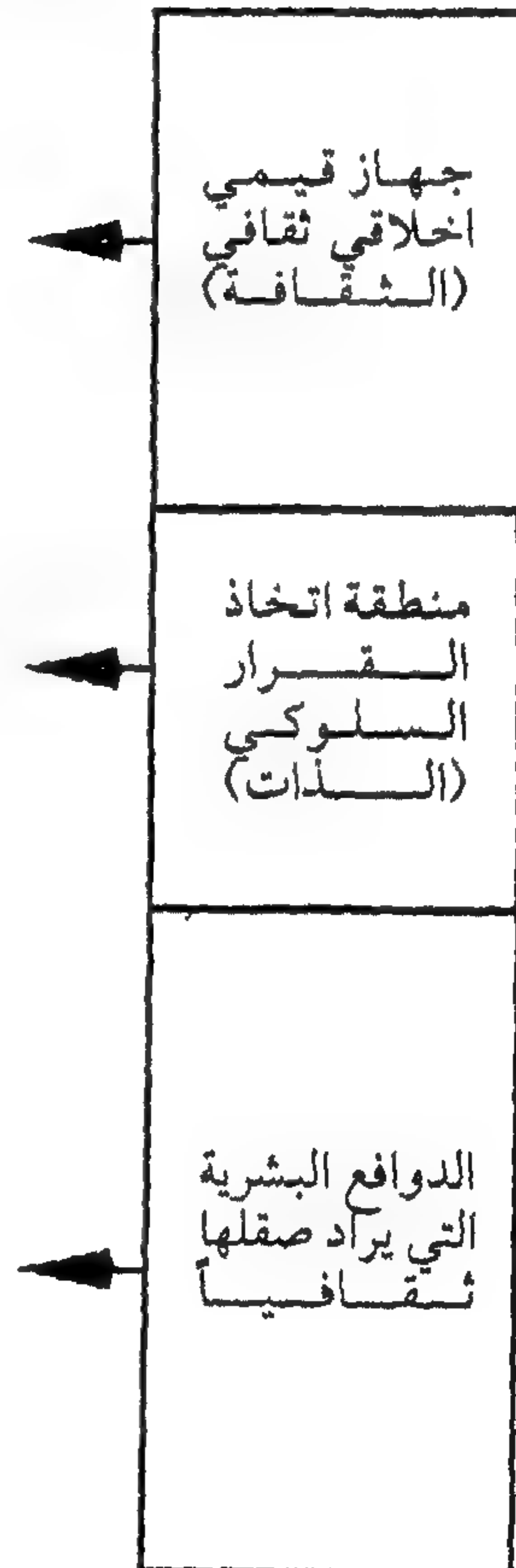
اما التأويل السوسيولوجي لكلا التصورين فيمكن وضعه في الترسيم الآتية :

تغذى عن طريق عمليات التنشئة والتفاعل وهذا غير محدد بزمان رغم اهمية محور التنشئة الاولى - الاسرة .

واقعة تحت ثلاثة ضغوط الثقافة والدافع وعالم الواقع الذى يتم فيه التفاعل وكذلك معطيات الموقف وفق التأويلات البارسونية .

نقطة التفاعل مع الواقع والجهاز الثقافي الذى يتم استدخاله (interenalization) في نفس الفاعل من خلال التأنيس الاجتماعي وتتم السيطرة عليه ايضا باستخدام آليات الضبط ويقع هذا الجزء في صراع مع الاجزاء الاخرى ومع الواقع الذى يرفض مطالبة غير المشروعة وهذا هو محور الاختبار الانساني قرآنيا .

فالشخصية قرآنيا وفرويديا حصيلة التقاء الدافع والاستعداد بالبيئة التي تعمل على تكييفه اجتماعيا .



### خامسا: مثل قرآني تطبيقي عن تصارع الدافع والثقافة

في هذا الميدان سنأخذ آية تعبر عن صراع بين مكونات النفس الانسانية ذاتها وهي الآية التي تبين موقف يوسف من امرأة العزيز التي كانت تريد غوايته وتحفيزه لارتكاب المعصية اذ جاء في التنزيل ﴿ وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الابواب وقالت هيت لك قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي انه لا يفلح الظالمون ، ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ﴾ (يوسف ٢٣-٢٤) .

ان نقطة الصراع بين الفجور والتقوى تتجلى في قوله تعالى ﴿ وهمت به وهم لولا ان رأى برهان ربه ﴾ فالهم هو الفجور وبرهان الرب هو التقوى وكما قال الرازي ، الهم عبارة عن جواذب الطبيعة ورؤية البرهان جواذب العبودية " (٥٧) هذا اضافة الى ان الموقف الذي كان فيه يوسف يساعد على ارتكاب المعصية فالمرأة والابواب المغلقة والوعد بالجاء كلها امور تضافرت لتصنع تصعبا موقفيا يقف بالصد من ثقافة يوسف وهنا نطرح التساؤل الآتي - هل ارتكبت يوسف المعصية ؟ حقيقة الامر تشير الى ان يوسف لم يرتكب اى معصية سوى الصراع الداخلي الذى دار بينه وبين نفسه الامارة بالسوء بدليل قوله في نفس السورة ﴿ وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ﴾ (يوسف ٥٣) هذا اضافة الى شدة وطأة الضغط الموقفي ولكن مع ذلك فإن ناتج هذا النزاع هو قوله تعالى ﴿ لولا ان رأى برهان ربه ﴾ (وسبق وان اشرنا الى ذلك) اى الامتناع عن المعصية او بالاحرى التفكير بها وهذا راجع الى قوة التقوى والثقافة ، التي يحملها يوسف بوصفه نبيا ، التي تصاعدت فيها الصور المانعة لارتكاب المعصية ومنها صورة الاب او صورة جبريل او اى تصور اخر ، فهذه التصورات خلقها ضمير يوسف او نفسه اللوامة بمؤازرة النفس المطمئنة بالايان ولو لم يكن رادع يوسف داخليا وذاتيا لما استحق النبوة ، فهو هم داخل نفسه بالمعصية الا ان (ذاته+ثقافته) صعدت لديه الاعتصام بالله ومنعته من الفحشاء ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين ﴾ (يوسف ٢٤) وعليه فإن قوة استدخال الثقافة الدينية الالهية في نفس يوسف هي التي حصنته من السوء ﴿ ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ﴾ (الاعراف ٢٠١) .



## سادسا: مثل قرآني عن صراع الادوار

كما سبق وان اوضحنا في الفصل الثالث ان كل انسان يمتلك مجموعة مراكز ويترتب عليها مجموعة ادوار ويحدث احيانا ان يعترض دور معين وظيفة دور آخر، وهذا يعرقل مهمة اداء الفاعل للفعل بالصورة المطلوبة ومثال ذلك- ان ابا يعمل مرؤوسا او موظفا لدى رئيس او مدير هو ابنه او ان طالبا يدرس عند استاذ هو صديق له، ومن هنا يحدث التصادم بين دور الابن ودور الرئيس في المثال الاول ودور الاستاذ ودور الصديق في المثال الثاني .

وفي القرآن توجد اشارة الى مثل هذا التصادم بين الادوار ومثال ذلك التصادم الذي جرى بين دور ابراهيم نبيا، ودوره ابا، اذ ان امراً الهياً اتى ابراهيم من خلال رؤيا يامره ان يذبح ولده اسماعيل، وهذا ولد حالة صراعية داخل ابراهيم، فهل ينفذ الامر الالهي وهو ملتزم بذلك بمقتضيات دوره كنبي او يتمسك بابوته لاسماعيل ويتجلى ذلك فيما جاء في التنزيل ﴿ رب هب لي من الصالحين فبشرناه بغلام حليم فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ، قال ياأبت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما وتله للجبين وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كذلك نجزي المحسنين ، ان هذا الهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم﴾ ( الصافات ١٠٠-١٠٧ ) ، ان الحيرة التي وقع فيها ابراهيم بين دوره نبيا ودوره ابا بالغة التعقيدة ولهذا قام بعرض المسألة على ولده قائلاً (فانظر ماذا ترى ) فكان اختبارا حقيقيا لادوارهما كانباء وقد طبقا دورهما رغم صعوبة الموقف الذي عبر عنه القرآن بالبلاء .

ويتجلى مثل هذا الصراع ايضا بين دور ابراهيم ابنا ودوره نبيا هذه المرة اذ جاء في التنزيل ﴿وما كان استغفار ابراهيم لايه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ، ان ابراهيم لاواه حليم﴾ ( التوبة ١١٤ ) وهذا يبين كيف ان ابراهيم أثر دوره نبيا على دوره ابنا(\*) وهذه سمة من سمات الانبياء بحكم اجتباؤهم لهذا الدور ولا يمكن مقارنتها بافعال البشر الاخرين .

ان هذه الايات تعطينا تصورا عن طبيعة التصادم بين الادوار في اداء الفعل القرآني الاجتماعي، اذ يعرقل هذا التصادم مهمة اداء الفاعل للفعل ويعرقل التوقع الخاص

باداء الفعل ، فد وري تجاه والدى كمسلم يلزمني بطاعته ولكن دورى كمسلم يفرض ان لااطيعه وغالبا ماتكون نقطة الصراع في الادوار في الفعل القرآني الاجتماعي بين دور الانسان كمؤمن وما يمكن ان يعرقل هذا الدور اجتماعيا كالمثلة التي ضربناها والمثال الذى ضربناه في الفصل الثالث عن الشاهد الذى يدلي بشهادة ضد قريب له .

### سابعا التوبة بناء الفعل القرآني الاجتماعي

لما كان القرآن يفترض ان كل انسان معرض للخطأ لاسباب منها ماتتعلق بطبيعة تركيبته كإنسان من جهة وطبيعة ضغط المواقف الاجتماعية وغيرها من الضغوط والمشاكل التي تعترض مسيرة الفعل القرآني الاجتماعي لذلك كان لابد من ان يوجد منفذ للانسان يستطيع من خلاله اعادة بناء سلوكه مرة أخرى بدل الوقوع في عقدة الشعور بالذنب (\*) ووقوع الانسان في حبال هذه العقدة مع عدم وجود منفذ يعني احد امرين اولهما انطواء على الذات او بالاحرى خضوع واستسلام وعدم القدرة على الفاعلية ، وثانيهما اندفاع تمرد على الآخر (المجتمع) الذى يذكره بذنبه بين لحظة واخرى ، لذا كان لابد من وجود منفذ يستطيع من خلاله الفاعل المسلم اعادة بناء فعله مرة اخرى بصورة يكون مقبولا فيها وهذا المنفذ هو (التوبة) اذ جاء في التنزيل ﴿والذين اذا فعلوا فاحشة وظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ (آل عمران ١٣٥) وقوله ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده واصلاح فانه غفور رحيم﴾ (الانعام ٥٤) ويستثني القرآن من لعنة الله والملائكة والناس اولئك الذين تابوا وعملوا صالحا اذ جاء في التنزيل بعد وصف لحال الكفار قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا﴾ (التحريم ٨) وتتجلى عملية اعادة بناء الفعل في قوله تعالى ﴿واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى﴾ (\*) (طه ٨٢) .

كما ان من اسماء الله الحسنی مايدل على المغفرة والتوبة والرحمة (كالغفور والتواب والرحمن والرحيم) وهي اقرب الى نفس الفاعلين من غيرها من الاسماء لان فيها مرونة يريد بها البشر بحكم وقوعهم في المعاصي .

ولكي يتوب الانسان لابد من ان يندم على الخطأ الذى قام به ويقطع عنه ويتعهد

ويعقد العزم على ان لا يعود لتلك المعصية ابدا (٥٨) هذا اذا كانت المعصية بين الله والانسان (فعل عباداتي) اما اذا كانت المعصية متعلقة بعلاقة الانسان مع الآخر الاجتماعي (فعل معاملاتي) فيضاف الى ذلك " ان يتبرأ من حق صاحبها فاذا كان مالا او نحوه رده اليه واذا كان قذفا او نحوه مكنه منه وطلب عفوه (٥٩) ويترتب ايضاً على الذنب في حالة التوبة كفارات معينة للتخلص منه وهذا يعد اجراءً ضرورياً لكي يتم الانسان توبته على النحو الذي يرسمه القرآن .





## مراجع الفصل الرابع

- (١) نزار محمد سعيد، أضواء على الشخصية الانسانية، دار الشؤون الثقافية العامة، افاق عربية، ط١، بغداد، ١٩٨٩، ص١٥-١٦.
- (٢) ك. هول. ج، لندزى، نظريات الشخصية، ترجمة د، فرح احمد فرج وآخرون، مراجعة دلويس كامل ليكة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، مصر ١٩٧١، ص٥٣.
- (٣) سيغموند فرويد، الانا والهذا ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١ بيروت، ١٩٨٣، ص٢٤.
- (٤) ك، هول، نظريات الشخصية، مصدر سابق، ص ٥٣.
- (٥) انظر بالمعنى نفسه، د، نزار محمد سعيد، مصدر سابق، ص١٦، وانظر ايضاً ك. هول، مصدر سابق، ص ٥٤.
- (٦) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ت شوقي جلال ومراجعة صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص٣٣٨.
- (٧) سيغموند فرويد، الانا والهذا، مصدر سابق، ص٢٢.
- (٨) نزار العاني، مصدر سابق، ص ٣٤.
- (٩) د. كامل لويس وآخرون، الشخصية وقياسها، مكتبة النهضة المصرية، ط١، مصر، ١٩٥٩، ص٦٢.
- (١٠) ك. هول، نظريات الشخصية، مصدر سابق، ص ٥٥.
- (١١) سيغموند فرويد، مصدر سابق، ص ٢٤.
- (١٢) ك. هول، نظريات الشخصية، مصدر سابق، ص ٥٥.
- (١٣) J. Preston Cole, the Problematic Self in Kierkegaard and Freud, Yale University Press, New Haven, 1971, p.46.
- (١٤) فرويد، مصدر سابق، ص ٣٦.
- (١٥) philip Riefe, freud, the mind of the moralist, published by methuen and LTD. London, 1965, p.59.
- ملاحظة كتب الكاتب هذا الكلام عن Super Ego مقارنة مع Plato (افلاطون)
- (١٦) سكينز، تكنولوجيا السلوك الانساني، ت، عبد القادر يوسف، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٠، ص ٧١.
- (١٧) نزار العاني، مصدر سابق، ص ١٨.
- (١٨) ك. هول، لندزى مصدر سابق، ص ٥٦.
- (١٩) المصدر السابق نفسه، ص ٦٣.
- (٢٠) كامل لويس وآخرون، مصدر سابق، ص ٦٢.
- (٢١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٧.
- (٢٢) د، نزار العاني، مصدر سابق، ص ٢٥.
- (٢٣) جون لويس، الانسان ذلك الكائن الفريد، ت دصالح جواد، دار الشؤون الثقافية، ط٢، بغداد، ١٩٨٦، ص ٩٨.
- (٢٤) ارفنج زايكلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مصدر سابق، ص ٤١٠.

- (٢٥) المصدر السابق نفسه، ص ٤١٠.
- (٢٦) المصدر السابق نفسه، ص ٤١٢.
- (٢٧) محمد عبد المعبود مرسى، نظرية النسق الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية جامعة الاسكندرية، ١٩٧٥، ص ٣٤-٣٥.
- (٢٨) المصدر السابق نفسه، ص ٣٧-٣٨.
- (٢٩) Talcott Parsons Social Structure and Personality, Collier Macmilan LTD, Free press- Second Printing, London, 1965, p.23.
- (٣٠) Ibid, p.23.
- (٣١) Ibid, p. 36.
- (٣٢) Ibid, p. 34-56. راجع المصدر السابق نفسه، حيث افرد بارسنز مبحثاً اطلق عليه (The Father Symbol)
- (٣٣) الخطيب عبد الكريم، الانسان في القرآن الكريم، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة ١٩٧٩، ص ٥٧.
- (٣٤) جلال الدين محمد بن احمد و جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تفسير الجلالين، تحقيق الشيخ مصطفى الحديدي، مكتبة مصر، الفجالة، مصر ١٤٠١هـ، ص ٦٩.
- (٣٥) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ١٨، مطبعة البهية المصرية، ط١، مصر ١٩٣٨، صفحة ١٥٦.
- (٣٦) زكي محمد اسماعيل، بين العلوم الاجتماعية والسلوكية، دار المطبوعات الجديدة الاسكندرية ١٩٨٩، ص ١٣٧-١٣٨.
- (٣٧) عبد الرحمن بن خلدون (المقدمة) (العبر وديوان المبتدأ والخبر)، ج١، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٧ ص ١٢٧.
- (٣٨) ابو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة السعادة، ط١، مصر ١٩٢٧، ص ١١-١٢.
- (٣٩) ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الاسفار في تخريج ما في احياء من اخبار، ج١، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده، القاهرة، د ت ص ٣٥٥.
- (\*) يرفض علماء النفس المحدثون استخدام كلمة غريزة الا فيما يتصل في الجانب الحيواني من دون ان تكون مصدراً للمجموعة ظواهر سلوكية تكون الغريزة دافعاً لها ويفضلون استخدام كلمة الدافع بوصفه عملية نفسية- عضوية يفترض قيامها لدى الكائن الحي لتعديل سلوكه تعليلاً جزئياً ويندرج تحت مفاهيم (الرغبة، الحافز، الاهتمام، انظر د زكي محمد اسماعيل، بين العلوم الاجتماعية والسلوكية، مصدر سابق، ص ١٣٧.
- (٤٠) احمد زكي تفاحه، الاسلام عقيدة وشريعة، مصدر سابق، ص ١٠٩.
- (٤١) محمد احمد المدني وآخرون، القرآن نظرة عصرية جديدة، مصدر سابق، ص ٣٠-٣١.
- (٤٢) عبد الرؤوف عبد الغفور، دراسات في علم النفس الاسلامي، مكتبة العرفان، الكويت، د ت، ص ٣٥.
- (٤٣) كاظم جواد رضا، مفهوم التقوى في الاسلام، مجلة رسالة الاسلام، عدد ٣، السنة الرابعة، مطبعة (الاداب)، النجف، العراق، ١٩٧٠، ص ٤٦-٤٧.
- (٤٤) انظر بالمعنى نفسه يوسف الزبيبي، فهارس جامع الاصول، ج ٢، دار المأمون للتراث ط١، بيروت، ١٩٨٠ ص ٩٠٢ رقم الحديث في جامع الاصول ٦٣١٩، ج ٨ ص ٥٢٢.
- (٤٥) محمد عبد الرؤوف بهنسي، الاسلام ونزعة الفطرة، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني، مصر ١٩٦٣، ص ٣٣.

- (\*) العدوان، هنالك اختلاف حول مفهوم العدوان، هل هو غريزة أم استعداد، اذ يراه الدكتور عبد الرؤوف عبد الغفور استعدادا ويرفض تسميته بالغريزة ونحن ابقينا تسمية الغريزة استنادا الى آراء فرويد، انظر، عبد الرؤوف، دراسات في علم النفس الاسلامي، مصدر سابق، ص ١٥.
- (\*) المركب من الاحرف (ف س د) تشير الى كلمات تدل على اندلاع الغريزة، انظر كلمة سفد فانها تشير الى الجماع.
- (٤٦) انظر المنجد المكتبة الشرقية بيروت، ط ١٧، ص ٦٩، ص ٣٣٧ حول كلمة سفد.
- (٤٧) محمد عبد السلام وعمر سليمان الاشقر، وآخرون، دراسات في الثقافة الاسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، (د ت)، ص ٥٠١ الحديث مسند عن ابي داود وهو مروي في النووي، ج ١، ص ٢٩٩.
- (٤٨) ابو حامد الغزالي، جواهر القرآن، مصدر سابق، ص ٤٦.
- (٤٩) انظر صحيح مسلم (النووي، ج ٢، ص ١٠٣٥، وانظر النووي، ج ١، ص (٤).
- (٥٠) Loomis and Zona, Modern Social Theory, op. cit, p. 421.
- (٥١) ابن الاثير الجزري، جامع الاصول في احاديث الرسول، ج ١ اشرف على طبعة الشيخ عبد الحميد سليم، مؤسسة جهان، مطبعة السنة المحمدية، طهران، ١٩٤٩ رقم الحديث ٢١٥، ص ٣٤٩.
- (٥٢) انظر الطبطباي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١١، مصدر سابق، ص ١٣٢.
- (٥٣) عبد الرؤوف عبد الغفور، دراسات في علم النفس الاسلامي، مصدر سابق، ص ١٧، مأخوذ من كتاب الوسائل الباب التاسع الجزء الثاني، جهاد النفس.
- (٥٤) المصدر السابق، ص ٢٤.
- (\*) هذا فرق بين التقوى والانا الاعلى حيث ان التقوى لاتميل الى منع هذا من الاشباع اذا كان الامر يسير بصورة شرعية على العكس من نظرة فرويد للانا الاعلى التي تكبح الاشباع حتى شرعيا.
- (٥٥) رواه مسلم.
- (٥٦) محمد قطب، شبهات حول الاسلام، مكتبة وهبة، ط ٥، مصر، ١٩٦٢، ص ١٥٨.
- (٥٧) الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ١٨، مصدر سابق، ص ١١٩.
- (\*) دور ابراهيم ابنا يتعارض مع دور ابيه لاسباب اخرى تتعلق بالفارق الجيلي بينهما فكل منهما يحمل فكرة تختلف عن الآخر.
- (\*) الانعني بعقدة الشعور بالذنب تلك العقدة التي بلورها فرويد والناجمة عن قتل اوديب لابييه وانما نعني التائب الضميري واعتقد ان هذا مطابق ايضا للرأي الفرويدي.
- (\*) انظر الايات الاتية في مفهوم التوبة (هود ٣، الفرقان ٧٠-٧١) وغيرها من الايات.
- (٥٨) د. نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الاسلامي ونظمه، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط ٢، جدة، ١٩٨٨، ص ٣٨.
- (٥٩) المصدر السابق، ص ٣٨.





# قائمة المصادر والمراجع



# المصادر العربية

- ١- الكتب المقدسة، القرآن، الانجيل.
- ٢- ابن ابي طالب، علي. نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي، شرح محمد عبدة، مكتبة النهضة، بغداد، د.ت.
- ٣- ابن منظور. لسان العرب، (ج١، ج٢، ج٣، ج٤، ج٥، ج٦، ج٧) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، مطابع كوستاسوماس، د.ت.
- ٤- ابن تيمية. الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان، دارالكتاب الاسلامي، دمشق، ١٩٦٢.
- ٥- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، العبروديان المبتدأ والخبر، مكتبة المثنى بغداد، ١٩٦٧.
- ٦- ابن هشام، السيرة النبوية، مع شرح ابي ذر الخشني، تحقيق همام سعيد، ومحمد ابو صعيلىك. مج١، مكتبة المنار للطباعة والنشر، الاردن، ١٩٨٨.
- ٧- ابن نبي، مالك . الظاهرة القرآنية، ت، عبد الصبور شاهين، دار الفكر العربي، للطباعة والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٦٨.
- ٨- ابن نبي، مالك. وجهة العالم الاسلامي، ت، عبد الصبور شاهين، دار العروبة القاهرة، ١٩٥٩.
- ٩- ابو زهرة، محمد، ابن حزم. حياته وعصره، اراءه وفقهه، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة، بيروت، ١٩٥٤.
- ١٠- ابو زهرة، محمد. المعجزة الكبرى، القرآن، دار الفكر العربي، دار الحمامي. القاهرة، ١٩٧٠.
- ١١- ابو زهرة، محمد. المجتمع الانساني في ظل الاسلام، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- ١٢- ابو زهرة، محمد. محاضرات في المجتمع الاسلامي، معهد الدراسات الاسلامية، مطبعة يوسف، القاهرة، د.ت.
- ١٣- ابو فارس، محمد عبد القادر، فقه الامام البخارى، (ج١، ج٢)، دار الفرقان، ط١، الاردن، ١٩٨٩.

- ١٤- احمد، لطفي بركات. القيم والتربية، دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٨٣.
- ١٥- اسماعيل، زكي محمد. الدين والمجتمع، سلسلة الاسلام والعلوم الانسانية، العدد السادس، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩.
- ١٦- اسماعيل زكي محمد، نحو علم اجتماع اسلامي، دار المطبوعات الجديدة، ط٢، الاسكندرية، ١٩٨٩.
- ١٧- اسماعيل، زكي محمد. بين العلوم الاجتماعية والسلوكية، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ١٩٨٩.
- ١٨- اسماعيل، شعبان محمد. العبادة في الاسلام مفهومها وخصائصها، دار الشباب ط١، القاهرة، ١٩٨٠.
- ١٩- أغروس، روبرت م، جورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ت، كمال خلالي، عالم المعرفة ، مطابع الرسالة، الكويت، ١٩٨٩.
- ٢٠- ألفرد، جيوم. الاسلام، ت، محمد مصطفى هدارة، وشوقي اليماني، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٨.
- ٢١- الاندلسي، ابن حزم الظاهري . كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل، ومعه الملل والنحل للشهرستاني، ج٢، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت.
- ٢٢- الالوري، آدم عبد الله . فلسفة النبوة والانبياء في ضوء القرآن والسنة، دار التوفيق النموذجية، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٢٣- بدوي، احمد زكي . معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت ، ١٩٧٧.
- ٢٤- برينتون كرين . تشكيل العقل الحديث، ت، شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني، للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الرسالة، الكويت، ١٩٨٤.
- ٢٥- البغدادي، ابوالبركات . المعتبر في الحكمة الالهية، ج٣، دار المعارف العثمانية ط١، ١٣٥٨هـ.



- ٢٦- بهنسي، محمد عبد الرؤوف. الاسلام ونزعة الفطرة، مكتبة دار العروبة، مطبعة المدني مصر، ١٩٦٣.
- ٢٧- البهسني، محمد. مهنج القرآن في تطوير المجتمع، مكتبة وهبة، ط٢مصر، ١٩٧٩.
- ٢٨- بيومي، محمد احمد . علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨١.
- ٢٩- تفاحة، احمد . الاسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٣.
- ٣٠- تيرنر، براين . علم الاجتماع والاسلام، ت، احمد باقادر، دار القلم، ط١، بيروت، ١٩٨٧.
- ٣١- جب، هـ أ، كالرز. نيابة عن الاكاديمية الهولندية الملكية، الموسوعة الاسلامية الميسرة، ج١، ت، راشد الراوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥.
- ٣٢- الجزري، ابن الاثير . جامع الاصول في احاديث الرسول، ج١، حقق نصوصه واخرج احاديثه وعلق عليه، عبد القادر الارناؤوط، مطبعة الملاح، ١٩٧٠.
- ٣٣- الجزري ، ابن الاثير. جامع الاصول في احاديث الرسول، ج١، اشرف على طبعه الشيخ عبد المجيد سليم، مؤسسة جهان، مطبعة السنة المحمدية، طهران، ١٩٤٩.
- ٣٤- الجوهري، عبد الهادي . قاموس علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة مصر، ١٩٨٣.
- ٣٥- الامام الحافظ، الحسين، عبد الله. المنهاج في شعب الايمان، تحقيق محمد علي فودة، ج١، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٧٩.
- ٣٦- حنفي، حسن. دراسات اسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١ بيروت، ١٩٨٢.
- ٣٧- الخشاب، مصطفى . اصول علم الاجتماع ، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٧٥.
- ٣٨- الخريجي عبد الله. علم الاجتماع الديني، رامتان، ط١، جدة، ١٩٨٢.
- ٣٩- خلف الله، محمد، القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، مكتبة الانجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٤٠- خليل، احمد. في التشريع الاسلامي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٦.

- ٤١- خليل، احمد خليل. جدلية القرآن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٧.
- ٤٢- دارز، محمد عبدالله. الدين، بحوث ممهدة في دراسة تاريخ الاديان، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٩.
- ٤٣- دارز، محمد عبدالله. دستور الاخلاق في القرآن، ت، عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية في الكويت، مؤسسة الرسالة، المؤسسة التجارية للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٤.
- ٤٤- دارز، محمد عبد الله. دراسات في العلاقات الاجتماعية والدولية، دار العروبة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٩.
- ٤٥- دغيم، سميح. فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٥.
- ٤٦- الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير، ج١٨، مطبعة البهية المصرية، ط١، مصر ١٩٣٨.
- ٤٧- الرازي، فخر الدين. النبوات وما يتعلق بها، تحقيق احمد حجازي السقا، دار ابن زيدون، ط١، بيروت، ١٩٨٦.
- ٤٨- رانندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ج٢، ت جورج طعمة، دار الثقافة ط٢، بيروت، ١٩٦٦.
- ٤٩- رضا، محمد رشيد، تاريخ محمد عبده، ج٢، مطبعة المنار، مصر، ١٣٤٤هـ.
- ٥٠- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار، (ج١، ٢، ٩، ١١، ١٢)، دار المعرفة، ط٢، بيروت، د ت.
- ٥١- زايملن، ارفنج . النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ت، محمد عودة، ابراهيم عثمان، مطبعة ذات سلاسل، الكويت، ١٩٨٩.
- ٥٢- الزبيبي، يوسف. فهارس جامع الاصول، ج٢ دار المأمون للتراث، ط١، بيروت، ١٩٨٠.
- ٥٣- الزعبي، محمد علي. هل نحن مسيرون او مخيرون، او مستقبلك بيدك، مؤسسة الزعبي للتأليف، ط٢، بيروت، ١٩٦٨.
- ٥٤- زكي، ابراهيم والشنتاوي، احمد ويونس، عبد الحميد. دار المعارف الاسلامية، ائمة المستشرقين في العالم، النسخة العربية، مجلد ٣، مطبعة الشعب، القاهرة، ١٩٦٩.

- ٥٥- الزمخشري، جار الله. تفسير الكشاف، ج(٢،١)، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.
- ٥٦- زيعور، علي. التحليل النفسي للذات العربية، انماطها السلوكية والاسطورية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٨.
- ٥٧- زيعور، علي. الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٧٨.
- ٥٨- زيعور، علي. الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار العروبة، بيروت، ١٩٧٧.
- ٥٩- سعيد، نزار محمد. اضواء على الشخصية الانسانية، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، ط١، بغداد، ١٩٨٩.
- ٦٠- السمالوطي، نبيل. بناء المجتمع ونظمه، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط٢، جدة، ١٩٨٨.
- ٦١- السمالوطي، نبيل. الدين والبناء الاجتماعي، (ج١، ج٢)، دار الشروق للنشر والتوزيع، والطباعة، ط١، جدة السعودية، ١٩٨١.
- ٦٢- شلبي، محمد مصطفى. اصول الفقه الاسلامي، دار النهضة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٨.
- ٦٣- شلتوت، محمد. الاسلام عقيدة وشريعة، دار القلم، القاهرة، د ت
- ٦٤- شلتوت، محمد. من هدى القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
- ٦٥- شوكرمان، باري. علم الاجتماع النظرية والمفهوم، ترجمة وتعليق الدكتور محمد الغريب، المكتب الجامعي الحديث، ط ٥، الاسكندرية، ١٩٨٨.
- ٦٦- طبارة، عفيف عبد الفتاح. روح الدين الاسلامي، دار العلم للملايين، ط٧، بيروت، ١٩٦٦.
- ٦٧- الطبطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن، (ج٢، ج٣) دار الكتب الاسلامية، ط٣، طهران، ١٣٩١هـ.
- ٦٨- طنطاوي، محمد. التفسير الوسيط للقرآن الكريم ج١، مطبعة السعادة، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨.

- ٦٩- طه، سرور عبد الباقي. دولة القرآن، مطبعة نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، د ت.
- ٧٠- عبد الباقي، زيدان. علم الاجتماع الديني، دار غريب للطباعة، القاهرة، ١٩٨١.
- ٧١- عبدة، محمد. الاسلام دين العلم والمدنية، عرض وتحقيق وتعليق، طاهر الطناحي، دار الهلال، القاهرة، د ت.
- ٧٢- عبدة محمد، رسالة التوحيد، مطبعة محمد علي سعيد، القاهرة، ١٩٦٥.
- ٧٣- عبد الحميد، محسن، الاسلام والتنمية الاجتماعية، دار الانبار للطباعة والنشر، مطبعة الخلود، طالعراق، ١٩٨٩.
- ٧٤- عبد السلام، محمد وآخرون. دراسات في الثقافة الاسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، د ت.
- ٧٥- عبد الغفور، عبد الرؤوف. دراسات في علم النفس الاسلامي، مكتبة العرفان، الكويت، د ت.
- ٧٦- عبد الكريم، الخطيب. الانسان في القرآن الكريم، دار الفكر العربي، طالعاهرة ١٩٧٩.
- ٧٧- عفيفي، فوزي سالم. بين علم النفس والدين، دار غريب للطباعة والنشر، الكويت، د ت.
- ٧٨- عمارة، محمد. المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، اصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، المكتبة العالمية، ط٢، بغداد ١٩٨٤.
- ٧٩- عمر، معن خليل. نحو علم اجتماع عربي، دار الشؤون الثقافية، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤.
- ٨٠- عوض، عبد الاسلام محمد، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، دار المطبوعات الجديد، مصر، ١٩٨٦.
- ٨١- عيسوي، عبد الرحمن، الاسلام والعلاج النفسي، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية د ت.
- ٨٢- غردية، لويس قنواطي، ج. فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، ج ١، ترجمة صبحي صالح، والاب فريد جبر، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت ١٩٧٨.



٨٣- الغزالي، ابو حامد. احياء علوم الدين، (جا، ج٢)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د ت.

٨٤- الغزالي، ابو حامد. احياء علوم الدين، ومعه الغني عن حمل الاسفار في تخريج ما في الاحياء من اخبار، ج٤، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده، القاهرة، د ت،

٨٥- الغزالي، ابو حامد. جواهر القرآن ودرره، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، ط٥، بيروت، ١٩٨٣.

٨٦- الغزالي، ابو حامد. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة السعادة، ط١، مصر، ١٩٢٧.

٨٧- غي روشية. مدخل الى علم الاجتماع العام، الفعل الاجتماعي، ت مصطفى دندشلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

٨٨- فروم، اريك، الانسان بين الجوهر والمظهر، ت سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، الكويت، ١٩٨٩.

٨٩- فرويد، سيغموند. (الانا، والها،)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

٩٠- فريزر، جيمس، الفصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة احمد ابو زيد ج١، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.

٩١- الفوال، صلاح مصطفى. المقدمة لعلم الاجتماع العربي الاسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٢.

٩٢- قطب، سيد. السلام العالي والاسلام، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٥١.

٩٣- قطب، سيد. شبهات حول الاسلام، مكتبة وهبة، مصر، ط٥، ١٩٦٢.

٩٤- قطب، محمد. المستقبل لهذا الدين، مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٦٥.

٩٥- قطب، محمد. هل نحن مسلمون، مكتبة وهبة، ط١، مصر، د ت .

٩٦- لجنة موسوعة الفقه الاسلامي، معجم فقه ابن حزم الظاهري، مجلد ٢، مطبعة جامعة دمشق، د ت.

- ٩٧- لويس، جون. الانسان ذلك الكائن الفريد، ت صالح جواد، دار الشؤون الثقافية، ط٢، بغداد، ١٩٨٦.
- ٩٨- محجوب، عباس. مشكلات الشباب الحلول المطروحة، والحل الاسلامي، مطابع الدوحة الحديثة، ط ١، قطر، ١٩٨٥.
- ٩٩- المحلى، جلال الدين والسيوطي، جلال الدين، تفسير الجلالين، تحقيق الشيخ مصطفى الحديدي، مكتبة مصر، الفجالة، مصر، ١٤٠١هـ.
- ١٠٠- مدكور، ابراهيم، معجم العلوم الاجتماعية، اعداد نخبة من الاساتذة المصريين والعرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الشعبة القومية للتربية والتعليم والثقافة، اليونسكو، ١٩٧٥.
- ١٠١- المدني، محمد. المجتمع الانساني كما تنظمه سورة النساء، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، مطابع الاهرام، القاهرة، ١٩٧٣.
- ١٠٢- المدني، محمد. ومجموعة من المؤلفين. القرآن، نظرة عصرية، جديدة، ط١، تشرين الاول، ١٩٧٢.
- ١٠٣- الراغي، احمد مصطفى. تفسير الراغي، ج(١، ٢، ٣، ٤، ٨، ٢٣)، دار احياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.
- ١٠٤- ملكية، كامل لويس وآخرون. الشخصية وقياساتها مكتبة النهضة المصرية، ط١، مصر، ١٩٥٩.
- ١٠٥- د . مناف، متعب. المكونات الاساسية للفعل، توصيف وتطبيق، هرمية العلاقة بين مكونات الفعل، مجموعة محاضرات القيت على طلبة الماجستير في قسم الاجتماع، مادة السلوك الجمعي، ١٩٩٣.
- ١٠٦- المنذرى، زكي الدين. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، مج ٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
- ١٠٧- المنجد، المكتبة الشرقية، بيروت، ط ١٧، د ت.
- ١٠٨- موسى، محمد يوسف. الاسلام وحاجة الانسان اليه، الشركة العربية للطباعة

والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٥٩.

١٠٩- الموسوعة الفقهية، ج١، ج٢، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية ، ط١، الكويت، ١٩٨٤.

١١٠- مير،لوسي.مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ت شاكر مصطفى سليم، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، بغداد، د.ت.

١١١-ميشيل، دينكن. معجم علم الاجتماع،ترجمة الدكتور احسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠.

١١٢-النورى، فيس، والحسني، عبد النعم. النظريات الاجتماعية، مطبعة جامعة الموصل، العراق، ١٩٨٥.

١١٣-النيسابورى، مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، بشرح النووى،مجلد الثاني تحقيق واشراف عبد الله احمد ابوزينة، مطبعة الشعب،القاهرة، ١٩٦٠.

١١٤-هاشم، احمد عمر. من هدى السنة في العبادات،مطبعة السعادة، ط١،مصر ١٩٨٠.

١١٥-هاملتون، جب، روكسين، الكسندر، بنية الفكر الديني في الاسلام تعريب الدكتور عادل العوا،مطبعة جامعة دمشق،دمشق، د.ت.

١١٦-هول،ك، ولندزى، ج . نظريات الشخصية، ترجمة احمد فرح وآخرون،مراجعة الدكتور لويس مليكة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المطبعة الثقافية، مصر، ١٩٧١.

١١٧- وصفي،مصطفى كمال، النظم الاسلامية الاساسية، عالم الكتب، القاهرة، د.ت.

# الرسائل الجامعية

- ١- الحمداني، محمد صالح عطية، منهج القرآن في تطوير المجتمع، اطروحة دكتوراه مقدمة الى كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد، ١٩٩١.
- ٢- عبد الغفور، امجد . الدين والتحديث في ايران، رسالة ماجستير مقدمة الى معهد الدراسات الاسيوية والافريقية، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٨.
- ٣- كاشف الغطاء، عباس علي . المعاملات المصرفية في الفقه الاسلامي، رسالة ماجستير مقدمة الى مجلس كلية الشريعة، جامعة بغداد، ايلول، ١٩٨٧.
- ٤- مرسى، محمد عبد العبود . نظرية النسق الاجتماعي عند تالكوت بارسنز، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الاداب، جامعة الاسكندرية، ١٩٧٥.

## اطروحة باللغة الانكليزية .

---

Bayyumi, Nohammad, The Islamic Ethic of Social Justic, Micro FLims, International Ann Arbor, Michigan, U.S. A, 1970.



## المجلات

- ١- حسن، احمد . فكرة العبادة في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية، المجلد الثالث عشر (العدد الثالث والرابع) والعدد الاول من المجلد الرابع عشر، (العدد الخاص بالعبادة) اسلام آباد، باكستان، ١٩٧٨ - ١٩٧٩.
- ٢- رضا، كاظم جواد، مفهوم التقوى في الاسلام، مجلة رسالة الاسلام، عدد ٣، مطبعة الاداب، النجف، العراق، ١٩٧٠.
- ٣- الشماعي، قاسم . اصل الولاية وحرمة الولي، مجلة الفكر الاسلامي، السنة العاشرة، العدد الثاني عشر، دار الفتوى الاسلامية، بيروت، ١٩٨١.
- ٤- عبد الامير، حسن . تعريف الدين، مجلة رسالة الاسلام، صادرة عن كلية اصول الدين، السنة الخامسة، العدد التاسع، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧٢.
- ٥- عبد الحميد، محسن . النظام العبادي في الاسلام، مجلة دراسات اسلامية، مجلد ١٣-١٤، (العدد الخاص بالعبادة).
- ٦- فؤاد، عبد الفتاح احمد . الحملة التعاليمية على اسلمة العلوم الانسانية، مجلة الاسلام اليوم، تصدر عن منظمة الايسيسكو، العدد السادس، السنة السادسة، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- ٧- الفرخ، حسين . نظرية النبوه عند ابن عربي، مجلة دراسات عربية، العدد الثالث. السنة ٢٥، كانون الاول، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩.
- ٨- النجار، عبد الرحمن . الدين في ميزان الحياة، مجلة الفكر الاسلامي، دار الفتوى الاسلامية، دار الارشاد للطباعة والنشر، العدد الثامن، السنة الثالثة، بيروت، ١٩٧٢.

9- Coleman, James .s. Social Theory, Scoial Reserch and a Theory of Action, American Joural of Sociology, Macmillan, publishing company, The University of Chicago press, volme (91) numbur (6).U .s .A.1980

## المصادر الأجنبية :

1. Ahmed Ilyas, The Social Contract and The Islamic State, Publishing by Nuusrat Ali, New Delhi, 1981.
2. Brermer, Michnel, The Structmo of Action, Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1980 .
3. Cole, J, Preston, the Problematic Self in Kierkegaard and Froud, yale univorsity press, New Haven, 1971.
- 4-David, L. Sills, International Encyclopedia of Social Science the Macmillan Company, Free Press, Volmo1, New York, 1972.
- 5-Durkheim on Religion, Translation by Jacquilir Reeding and othres, Alden Press, Britarin, 1975.
- 6- Durkheim, Emile The Elenentary Forms of Religious Life Hollen Street Press, Ltd, London, 1964.
- 7-Edwards Paul ,and oithcrs, the Encyclopedie of Philosphy, Volume, 3, The Macmillan Company and Free Press New Yorks, 1967.
- 8-Eliade, Mircra, and others, The Enyclopedia of Religion, volume 7, Macmillan Publishing company, Nowyork,1987.
- 9-Kolb, William and Julius Gould, A. Dictionary of Social Sciences, A Division of Macmillan publishing, free press, Co, Ink, New york, 1964.
- 10-Lewies, Bernard, Richard Ettinghausen and others, the World of Islam, Faith, Peoplc Culture, Designed and Produced by Thmes and Hudson, London, 1976.
- 11- Levy, Reuben, The Social Structurc of Islam, University Press Cambridge, 1969.
- 12- Loomis Charles, P.and Zond k. Loomis, Modern Social Theory, Affiliated East -West Press, PVT.Ltd, New Delhi, India, 1964.
- 13-Odea Thomas, F. Sociology of Religion, Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jerscey, 1966.
- 14-Parsons, Talcott, Societies, Prentice- Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey,1966.
- 15- Parsons, Tallcott, The structure of Social Action,free press,



- Forth Printing, Newyork 1966.
- 16-Parsons, Talcott, The Social System, Routledge and Kegan Paul, Ltd, London, 1964.
  - 17-Parsons, Talcott, Social Structure and Personality, Collier Macmillan Ltd. , Free Press, second Printing, London, 1965.
  - 18- Rieffe, Philip, Freud. The Mind of The Moralists, published by Methuen and Ltd., London, 1965.
  - 19- Smelser, Neil ,J. The Theory of collective Behaviour, Routledge and Kegan- Paul, Thirth Impression, London, 1970.
  - 20- Stanley Arthur, Islam Belief and Practices, Hut Hinson and Co Publishers, Forth Impression, London.
  - 21- Thomas, W. Lippman, understanding Islam, An Introduction to The Moslem World, Published in American Library, First printing, New York ,1982.
  - 22- Von C.E. Islam, Essays in The Nature and Growth of A Cultural Tradition, Broadway House, London 1969.
  - 23- Weber, Max. Economy and Society, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, U.S.A. 1978.
  - 24- Weber, Max The Theory of Social and Economic Organization, Oxford, University Press, 1969.
  - 25- Weber, Max The Sociology of Religion , Methuen and Co. Ltd., London, 1965.
  - 26- Webster, Noah Webster's New (William Collins + World Publishing) Co. Inc., Second Edition, U. S. A. 1978.









# SOCIAL ACTIONS

*Analytic Study From Islamic Perspective.*

**Aqeel Norri Mohammed**

**2002**



دار الكندي  
للنشر والتوزيع

تلفاكس ٧٢٤٤٣٢٣ إريد ص.ب. ٨٩٣ الأردن

Bibliotheca Alexandrina



1503153